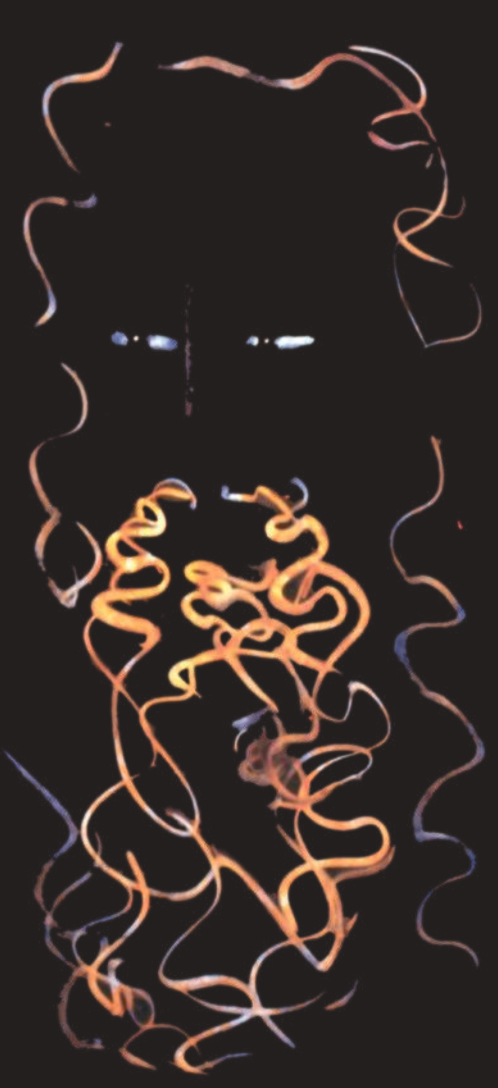
Encantamiento del desencantamiento
Historias de la modernidad

Saurabh Dube
(coordinador)



EL COLEGIO DE MÉXICO



EL ENCANTAMIENTO DEL DESENCANTAMIENTO

HISTORIAS DE LA MODERNIDAD

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

EL ENCANTAMIENTO DEL DESENCANTAMIENTO

HISTORIAS DE LA MODERNIDAD

Saurabh Dube
(coordinador)

José Raúl Vázquez de Lara Cisneros
(traducción del inglés)



900.82
E5615

El encantamiento del desencantamiento : historias de la modernidad / Saurabh Dube, coordinador ; José Raúl Vázquez de Lara Cisneros, traducción del inglés. -- 1a. ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2011.
382 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-462-275-1

1. Historia moderna -- 1945- 2. Civilización moderna. I. Dube, Saurabh, coord. II. Vázquez de Lara Cisneros, José Raúl tr.

Primera edición, 2011

ISBN: 978-607-462-275-1

Impreso en México

ÍNDICE

1. DESENCANTAMIENTOS MODERNOS Y SUS ENCANTAMIENTOS: UNA INTRODUCCIÓN

Saurabh Dube

La idea de modernidad descansa en la ruptura. Trae a la vista una narrativa monumental: la violación de pactos mágicos, la superación de supersticiones medievales y la deshechura de las tradiciones jerárquicas. El advenimiento de la modernidad, entonces, insinúa el desencantamiento del mundo: el control progresivo de la naturaleza por medio de las poderosas técnicas de la razón. Ciertamente, es posible argumentar que la administración privilegiada de la razón legislativa dentro de los regímenes de la modernidad reúne a la naturaleza y a la humanidad como atributos conjuntos de un mundo desencantado.

No obstante, el proceso de la modernidad crea sus propios encantamientos. Aquí serán encontrados encantamientos que se extienden desde los orígenes y fines inmaculadamente imaginados de la modernidad, por medio de la magia torpe del dinero y los mercados, hasta las nuevas mitologías de la nación e imperio, mediante las oposiciones jerárquicas entre mito e historia, emoción y razón, ritual y racionalidad, Oriente y Occidente, y tradición y modernidad. Intensamente espectrales, pero concretamente palpables, forman representaciones tangibles y desinforman prácticas forzosas; una atada a la otra, tales tentaciones acechan los mundos de las obras y las ruinas de la modernidad. Los encantamientos de la modernidad dan forma al pasado y al presente al ordenar y armonizar estos terrenos.

El encantamiento del desencantamiento discute el lugar de tales encantamientos en el mapeo y modelado, el hacer y el deshacer del mundo moderno. Al combinar una amplia gama de disciplinas y perspectivas, los ensayos aquí reunidos evitan soluciones y respuestas programáticas; más bien, se enfocan en nuevas maneras de tratar los temas de transfor-

maciones globales y modernidad vernácula, imperativos imperiales y conocimiento nacionalista, política cosmopolita y democracia liberal, y efectos gubernamentales y afectos cotidianos. Es a través de estas maneras que el libro intenta desentrañar los encantamientos de la modernidad, con el fin de aproximarnos nuevamente a términos constitutivos de la modernidad, límites formativos y posibilidades particulares.

TOLERANDO ANTINOMIAS

Hay algo misteriosamente acuciante, infaliblemente cercano al hogar, acerca de los encantamientos de la modernidad, que atrae y lleva a la gente ahora más allá de los entendimientos intelectuales.[1] Considere la enorme significación que el término "medieval" tiene para las delineaciones de la modernidad, un asunto que he discutido en alguna otra parte en relación con los imperativos de la política contemporánea. El hecho aquí es que los espectros del Medioevo, como prácticas delineadoras oscuras, creencias, culturas, fe e historias, son una presencia *a priori* y un horror en curso en los reflejos de la modernidad. Se ciernen sobre el presente de maneras ominosas.

¿Por qué debería ser éste el caso? Comenzaré por notar que la modernidad y lo moderno, como idea, ideal e ideología, parecen asentados, como premisas, sobre rupturas fundamentales: un aventajamiento de la tradición, un rompimiento con lo medieval.[2] Una y otra vez, en esta vi-

[1] Por esta razón, también, en la introducción, más que empezar con las diferentes teorías de la modernidad, primero esbozo mi propia comprensión de los desencantamientos modernos y sus encantamientos, planteando preguntas en torno de estas categorías y entidades, y luego muestro cómo los artículos en juego son acercados por los contribuyentes de este libro. Solamente después de haber tomado estas medidas regreso al punto sobre cómo, al enfocarse sobre los encantamientos, el libro abarca y extiende algunas discusiones críticas recientes de la modernidad.

[2] Esto no es para negar los pasados complejos del término "moderno", cuya "historia conceptual" en Europa occidental, por ejemplo, Hans Ulrich Gumbrecht rastrea de forma interesante: una historia que deja claras las articulaciones de lo "moderno" con lo "antiguo", lo "clásico" con lo "romántico". Más bien, es para permanecer más tiempo con el momento del entendimiento de Gumbrecht, donde el concepto "moderno" produce la categoría de "modernidad", mientras que reconoce que una explicación puramente "interna" de un concepto puede elidir sus múltiples jerarquías, agotada en registros distintos. Hans Ulrich Gumbrecht, "A history of the concept 'modern'", en H.U. Gumbrecht, *Making Sense in Life and Literature*, trad. Glen Burns, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.

sión de pasado, presente y posteridad, un Occidente exclusivo, imaginario e inflado ha transformado en la historia la modernidad y el destino para cada sociedad, para cada cultura y para cada población.[3] Incluso, de manera más amplia, tramados asiduamente contra el horizonte de una modernidad singular, significados distintos, prácticas e instituciones parecen tanto primitivos como progresistas, perdidos o redimibles, salvajes o civilizados, bárbaros o exóticos; siempre detrás o casi detrás, medievales o modernos. Estos pueblos han perdido el autobús de la historia universal, o cuelgan precariamente de uno de sus lados simétricos. Paciente o impacientemente aún esperan el próximo vehículo que haga el trayecto en el camino de la modernidad. Cómoda o incómodamente, ahora están sentados dentro de este transporte del tiempo. Su distancia de lo moderno matricula una virtud redentora o su rezago en esta ruta refleja una falla abyecta.[4] Mucho más que errores ideológicos, que espe-

[3] Su proyección "metageográfica", penetrante, aparece elaborada en varias formas, desde la evidentemente agresiva hasta la aparentemente benigna, incrustada por supuesto en la teoría de la "modernización", pero también alojada por mucho tiempo dentro de los intersticios del pensamiento político y social occidental. La manera en que probablemente todo esto confluya es evidente en la siguiente aseveración de Gumbrecht: "desde nuestra perspectiva, por lo menos, la modernización de los países subdesarrollados está […] llevándose a cabo en algún lugar entre la descolonización y nuestro presente". Las suposiciones "estagistas" aquí no están tan al margen de las elisiones de gran amplitud provocadas por las explicaciones *autoritativas* —por ejemplo, por Anthony Giddens y Jürgen Habermas— que ven la modernidad como algo autogenerado, como fenómeno europeo. Como planteo más adelante, la proyección también encuentra articulaciones contradictorias dentro de las expresiones discretas de la "tradición" que cuestionan la "modernidad" al trastocar la acepción moral de sus jerarquías constitutivas y sus oposiciones. Considerar los encantamientos de la modernidad es pensar a través de tales oposiciones, jerarquías y elisiones. *Ibid.*, p. 108; Anthony Giddens, *Consequences of Modernity,* Stanford, Stanford University Press, 1990; y Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. Frederick Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1987.

[4] Incluso como encantamientos anteriores, pueden parecer un antídoto para la modernidad desencantada. Así también, la lógica de la "exclusión" y los términos de la "inclusión" atan una con la otra dentro de las jerarquías de la modernidad. Manteniendo esto a la vista, los trabajos que inicialmente han influido mi propio interés aquí, incluyen Uday Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; y John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992. Véase también Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

ran su inexorable exorcismo por medio del conocimiento superior, tales mapeos circulan como estructuras de sentimiento, instituidas como entidades categóricas, intimando las medidas y los medios de lo moderno, lo cual quiere decir que son los encantamientos perdurables de la modernidad.

¿De dónde surgen tales oposiciones jerárquicas y sus encantamientos inmensos? Por largo tiempo, antinomias formidables entre lo estático, comunidades tradicionales, y lo dinámico, sociedades modernas, han cumplido un papel importante en las comprensiones de la historia y la cultura.[5] En un principio, la dualidad puede parecer algo más que una tabla ideológica de la teoría de la modernización, contraponiendo la tradición (primordialmente no occidental) con la modernidad (sobre todo occidental). Pero la antinomia tiene implicaciones más amplias y apuntalamientos más profundos.[6] No es solamente que la dualidad ha animado y articulado otras oposiciones duraderas, tales como aquellas entre ritual y racionalidad, mito e historia, comunidad y Estado, lo mágico y lo moderno, y la emoción y la razón; es también que como un legado perenne de la idea desarrollista de lo universal, la historia natural y una representación agrandada de una modernidad occidental, exclusiva, tales antinomias han encontrado expresiones variadas entre las materias distintas que han nombrado, descrito y objetivado desde por lo menos el siglo XVIII.[7] Las representaciones que emanan de la Ilustración europea han desempeñado aquí un papel clave.

Sería apresurado y erróneo ver a la Ilustración europea de los siglos XVII y XVIII como de una sola pieza. Desde las tensiones contendientes del racionalismo en Francia y del empiricismo en Gran Bretaña, a través de las diferentes concepciones de historia universal y natural, es mucho

[5] Esta sección hace uso de ello, pero también desarrolla argumentos ulteriores por primera vez presentados en Saurabh Dube, "Anthropology, history, historical anthropology", en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.

[6] Para una discusión más amplia de los mapeos de lo tradicional y lo moderno véase Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004.

[7] Esto no es para negar las formaciones anteriores de la modernidad del Renacimiento y el Nuevo Mundo, artículos discutidos, por ejemplo, en Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2006.

más útil hablar, en plural, de las *Ilustraciones*.[8] Aquí serían encontrados, también, retos a los procedimientos racionalistas por medio de variedades de contrailustraciones, las cuales dieron forma a la Ilustración.[9] Pese a tales procedimientos plurales, generalmente se ha aceptado que el periodo de la Ilustración estuvo acompañado por ideas y procesos de la secularización del tiempo judeocristiano.[10] En realidad, tal secularización del tiempo judeocristiano durante la Ilustración fue una idea consecuencial y emergente, pero también un proceso limitado y circunscrito.[11]

En este contexto, esquemas desarrollistas superpuestos, pero discretos, suscribieron grandes diseños de la historia humana, de las aseveraciones racionalistas de Voltaire y Kant, a través de los marcos historicistas de Giambattista Vico y Johann Gottfried von Herder. Había una profunda controversia entre tales esquemas; aun, de maneras diferentes, cada uno de ellos proyectaba planos desarrollistas de historia universal.[12] Semejantes tensiones contrarias y énfasis convergentes estaban vinculados al hecho, muchas veces omitido, de que la Ilustración era tanto histórica como filosófica, tanto en torno de la reescritura de la historia como de repensar la filosofía. Las consecuencias fueron limitadas pero significativas. Por un lado, durante el siglo XIX pero también con posterioridad, el tiempo y la temporalidad mesiánica judeocristiana mantu-

[8] Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*, Nueva York, Norton, 2001; J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion: Volume Two, Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; y Donald R. Kelley, *Faces of History: Historical Enquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998. Véase también Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

[9] Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 1-24; y Darrin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

[10] Véase, por ejemplo, Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983, especialmente pp. 26-27, 146-147.

[11] Incluso en términos puramente de pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII consideré el enfoque de Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932. Discuto estos temas de manera más detallada en S. Dube, "Anthropology, history, historical anthropology", *op. cit*.

[12] Puesto de manera diferente, no sólo los esquemas analíticos, racionalistas, sino las tradiciones hermeneúticas historicistas contendientes articularon de manera distinta los términos de la historia universal, desarrollista. Kelley, *Faces of History*, pp. 211-262.

vieron su influencia en los mundos occidentales;[13] por otro lado, para la segunda mitad del siglo XIX, cuando menos en el Occidente protestante, el tiempo secularizado podía adquirir un aura naturalizada y el pensamiento desarrollista fue destilado (incierta, pero potencialmente) como un progreso histórico.[14]

Por lo regular, ese tiempo llegó a ser progresivamente trazado de manera jerárquica para tramar a los pueblos y culturas en el movimiento de la historia que era en principio proyectado como un pasaje progresista. Frecuentemente articulado por la oposición "ustedes son" entre lo primitivo y lo civilizado, aquí, en el lugar, no obstante, no estaba ni un singular "uno" occidental ni un exclusivo "otro" no occidental; más bien, en juego en este terreno se encontraban la posesión exclusiva cultural del "somos" occidental y las jerarquías históricas de la otredad no occidental. En este escenario, muchos pueblos (por ejemplo, africanos, afroamericanos y grupos indígenas de América y de un extremo al otro del mundo) estaban aún atascados en un estadio de barbarie y salvajismo, con muy pocas posibilidades de avance. Otras sociedades (por ejemplo, India y China) que habían logrado pasos ascendentes como civilización, carecían de fundamentos de razón crítica. Incluso otros pueblos (sobre todo de cepa occidental y del norte de Europa) habían evolucionado a los niveles más altos de la humanidad aprovechando sus ventajas de raza y racionalidad y sus propensiones de historia y nacionalidad. Ciertamente, eran el pasado y el presente de este último grupo de personas, comprendido el elegido europeo ilustrado, que era aprovechado y traducido como un gran espejo. En este espejo se vislumbraba la historia universal del destino humano; un destino representado por grupos y sociedades, ya sea que haya fracasando antes que esté elevándose al estadio de modernidad.

Ya fue señalado anteriormente que la noción y narrativa de la modernidad comprenden un rompimiento con el pasado, y que sus histo-

[13] En lo que concierne sólo a Estados Unidos y su modelo puritano de secularización del mundo, considere a R. Laurence Moore, *Touchdown Jesus: The Mixing of Sacred and Secular in American History*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2003; y Vincent Crapanzano, *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*, Nueva York, New Press, 2000.

[14] No estoy atribuyendo una cualidad inexorable a estos desarrollos ni tampoco negando que tal proceso ha tenido pasados críticos y contradictorios. Véase, por ejemplo, J. Fabian, *Time and the Other…, op. cit.*, pp. 12-16.

rias siempre están imitando rupturas con lo ritual y lo mágico, y escisiones con el encantamiento y la tradición. Siguiendo entendimientos autoritarios, como un concepto de época, la modernidad ha sido vista como la encarnación de un estatus nuevo y distintivo de los periodos precedentes. Dos discusiones contemporáneas, inmensamente influyentes, que explican los atributos críticos de la modernidad, deberán aquí ser suficientes.

El filósofo Jürgen Habermas ha sugerido que bajo la modernidad la noción de mundo "nuevo" o "moderno" pierde un "significado meramente cronológico", para asumir en su lugar "el significado oposicional de una enfáticamente 'nueva' era". Se deduce de esto que el orden normativo de la modernidad tiene que fundarse en sí mismo más que extraer sus disposiciones de modelos de otras épocas.[15] De manera similar, el historiador Reinhart Koselleck ha argumentado que, comenzando en el siglo XVIII, los regímenes de la historicidad, bajo la modernidad, conllevan una serie de disyuntivas entre el pasado y el presente, la profecía y la predicción, y figuraciones escatológicas y visiones seculares. Esto quiere decir que la modernidad innatamente insinúa nuevas orientaciones al pasado, al presente y al futuro.[16] Ahora bien, estos argumentos persuasivos llevan sus propias verdades, pero también presentan a la modernidad en términos idealizados. Al mismo tiempo, precisamente por estas razones, los entendimientos son agudamente representativos. Nada de esto debería ser sorprendente, puesto que las persuasiones y verdades de tales argumentos y su representación de la modernidad en términos idealizados están inextricablemente entrelazadas entre sí. Ciertamente, lo que aquí está en juego es nada menos que los encantamientos perdurables de la modernidad.

Primero, las explicaciones de la modernidad más comunes e influyentes se han dedicado desde hace mucho tiempo a localizar sus términos constitutivos como si fueran enteramente de Europa. Esto para decir que han entendido la modernidad como un fenómeno generado puramente dentro de Occidente. Producida dentro de un Occidente imaginario pero palpable, sólo hasta después la modernidad fue variadamente exportada a otras partes del mundo. Ahora, precisamente, esta medida

[15] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity..., op. cit.,* p. 5.

[16] Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trad. Keith Tribe, Cambridge, MIT Press, 1985, especialmente pp. 3-20.

es usada para pasar por encima de la dinámica del colonizador y el colonizado, la raza y la razón, y la Ilustración y el imperio, que han sido constitutivos de los términos y las texturas de la modernidad como historia.[17]

Segundo, la modernidad ha sido frecuentemente pasada a través de un cernidor del proceso histórico que ha asistido su emergencia y desarrollo por medio de filtros resueltamente sobrearqueados. Desde la historia hasta la sociología y la filosofía, los diseños modulares de la modernidad son asumidos en el lugar más o menos *a priori*; así proporcionan los medios con los cuales acercarse, analizar y comprender las causas, características y consecuencias —así además de términos, terrenos y trayectorias— del fenómeno.[18] Esto ha servido para subordinar las manifestaciones cotidianas y los márgenes críticos de la modernidad; más aún, minimiza sus contenciones y contradicciones tanto en los mundos occidentales como en los no occidentales.

Tercero y último, las representaciones y definiciones de la modernidad —y sus procesos adjuntos, como la secularización, así como sus conceptos afines, como la libertad— conllevan a una interacción incesante entre sus atributos ideales y sus manifestaciones reales. Esto ha significado no sólo que lo real ha sido aprehendido en términos de lo ideal, sino incluso que cuando una brecha es reconocida entre los dos,

[17] Consideré que de alguna manera este problema continúa caracterizando la apertura reciente, verdaderamente notable, sugerente y sensible, de Charles Taylor, acerca de los términos, terrenos y trayectorias de la modernidad. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2005.

[18] En vez de proveer ejemplos de los escritos interminables que encarnan aparentemente tales procedimientos de manera franca, permítaseme adoptar un ejemplo más crítico. En su influyente texto sobre la escritura de la historia, Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob adoptan un tono secamente irónico, gentilmente burlón, hacia lo que ellas llaman "un modelo heroico de ciencia" de la Ilustración; uno que ven como moderador y estructurante del conocimiento moderno, especialmente de la historia. No obstante, estas autoras no sólo prueban insuficientemente la pluralidad de las tradiciones de la Ilustración, sino que la mayor parte de su propio entendimiento de los esquemas del conocimiento descansa sobre el modelo heroico que ellas inútilmente exponen al escarnio. Aquí encontraremos exactamente los encantamientos de la modernidad que se discuten en este libro. Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, Nueva York, W.W. Norton, 1995. Tales dificultades se extienden de la historia a través de la filosofía, y discuto el lugar de los supuestos modulares de la modernidad que apuntalan el importante trabajo crítico de Habermas en Saurabh Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.

lo real es visto como tendiente hacia lo ideal, con cada uno apuntalando al otro. Están en juego más que simples errores de entendimiento, ya que es exactamente la mezcla de las articulaciones reales y de las proyecciones idealizadas de la modernidad la que ha definido sus dimensiones mundanas. De diferentes maneras regresaré a algunos de estos asuntos.[19] Mi argumento ahora es que al tomarlos juntos estos procedimientos anuncian registros sobresalientes de mapeos jerárquicos de tiempo y espacio. En ambos, de forma consciente e inadvertida, tales registros conllevan el ensayo de Occidente como modernidad, en tanto escenifican a la modernidad "*como* el Occidente".[20]

La idea de la modernidad como un distanciamiento del pasado descansa sobre la imaginación de rupturas dentro de la historia occidental. Pero tal idea no puede ayudar al volvernos sobre la importancia de las disyuntivas de los mundos occidentales con los no occidentales, ya sea explícita o implícitamente. Por un lado, la cesura definida por la modernidad como un nuevo comienzo es desplazada hacia el pasado, "precisamente al comienzo de los tiempos modernos" en Europa.[21] Es delante de este umbral que el presente es visto como una renovación en su vitalidad y novedad bajo la modernidad. Por el otro lado, exactamente cuando lo moderno es privilegiado como el periodo más reciente, la novedad y la vitalidad de la modernidad confrontan espectros de lo "medieval", lo "supersticioso", lo "profético" y lo "espiritual" serpenteando en su medio. Estos espíritus son una presencia anterior y un proceso en curso; cada intento por comprenderlos en el presente conlleva a marcarlos como un atributo del pasado. Mi referencia es a las maneras en que en las representaciones dominantes los talibanes y Al-Qaeda son simultáneamente "coetáneos" y "medievales"; y la manera en que en comprensiones dominantes la importancia de hoy de la "espiri-

[19] Por ejemplo, más adelante en esta introducción discuto el intercambio activo entre el "debe" y el "es", lo "ideal" y lo "real", especialmente en relación con las proposiciones de la secularización del mundo. El punto está en que, en vez de considerar a cualquiera como una mera figura de paja, es importante rastrear cómo el entrelazamiento de estas formas proposicionales se ha apoyado no sólo en los entendimientos cotidianos y académicos sino también en los mundos sociales que ellos buscan explicar.

[20] Timothy Mitchell, "Tha stage of modernity", en Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, p. 15, cursivas en el original.

[21] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity...*, *op. cit.*, p. 5. De manera sobresaliente, Habermas resume aquí escritos filosóficos e históricos significativos.

tualidad hindú" y la "tradición india" es a la vez contemporánea y anacrónica.

Estoy sugiriendo, entonces, que los significados, los entendimientos y las acciones que caen fuera de los horizontes de la modernidad guiados por el desencantamiento tienen que ser representados como rezagados de este nuevo estadio. Aquí los mapeos espaciales y las medidas temporales del Occidente y del no Occidente llegan a descansar en la trayectoria del tiempo, un eje que alega ser normativamente neutral pero que es de hecho profundamente jerárquico; es decir, que la noción precisa de la modernidad como una ruptura con el pasado reparte los mundos históricos y sociales en lo tradicional y lo moderno, además de nombrarlos y alentar otras oposiciones como aquellas entre ritual y racionalidad, mito e historia, magia y modernidad.

¿Por qué las antinomias de la modernidad han desempeñando un papel importante en el mapeo y la construcción de los mundos sociales? Estas oposiciones surgieron incrustadas dentro de proyectos formidables de poder y conocimiento, poniendo en marcha la Ilustración, el imperio y la nación, así como dentro de los retos a estos proyectos. Han sido motivados en el caso de proyectos diversos, "no simplemente de mirar y registrar sino de registrar y rehacer" al mundo, como Talal Asad nos dice.[22] De manera poco sorprendente, las oposiciones mismas asumieron autoridad analítica persuasiva y adquirieron atributos mundanos dominantes, variadamente articulados con representaciones de la modernidad y su trayectoria como un proyecto autorrealizable de progreso y como una encarnación autoevidente de la historia.

A pesar de su cuestionamiento crítico, estas oposiciones continúan engañando y seduciendo. Conducen a una vida encantadora en la academia y más allá, habitan los entendimientos conservadores, las imaginaciones liberales, las visiones radicales y las alternativas primitivistas y actuales. Por un lado, la oposición en discusión no solamente yace en el corazón de la institucionalización densa del Occidente como historia y modernidad —y fabricaciones perspicaces de raza y razón dentro de las misiones civilizantes y las culturas coloniales—, sino también en el meollo de los programas agrandados de la modernización del tercer mundo y del desarrollo gubernamental. Siempre enmarañados con las

[22] Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 269.

complicidades entre las representaciones de la historia y los embustes del progreso, dan forma y sutura a las agendas que apoyan los nacionalismos militaristas, desde el mantenimiento de la paz musculoso de George Bush y sus secuaces hasta las celebraciones de los hindúes y de la bomba islámica en India y Paquistán. Por el otro lado, estas antinomias han sido centrales en la elaboración de tradición y comunidad por los pueblos colonizados y sus subalternos contemporáneos, definiendo nacionalismos anticoloniales y tentativas contrahegemónicas. Así como las antinomias de procedencia académica están con frecuencia enmarañadas con los dualismos de los mundos cotidianos, así también las críticas actuales de las imaginaciones eurocéntricas, de las representaciones occidentales y de una modernidad singular, con frecuencia refunden tales dualidades, produciendo interpretaciones distintas de tradición y comunidad, y reificaciones diversas de imperio y modernidad.[23]

[23] Una aclaración prudente es necesaria en este punto. Mientras que es completamente imprescindible registrar el lugar de las oposiciones perdurables de la modernidad en el modelado de los mundos sociales, es igualmente importante prestar atención a las elaboraciones contendientes de la separación analítica, ideológica y cotidiana, entre lo encantado o culturas tradicionales y lo desencantado o sociedades modernas. Las contenciones están presentes en el meollo del pensamiento de la posilustración y la erudición no occidental; cada una incluye críticas del Occidente en el pasado y en el presente. Ciertamente, las elaboraciones verdaderas de las oposiciones jerárquicas de la modernidad las han imbuido con un valor contradictorio y una prominencia contraria. Aquí encontraremos ambivalencias, ambigüedades y excesos de significado y autoridad. Todo esto registrado por el desembrollo *particular* de tradiciones divergentes de entendimiento y explicación en el centro de la modernidad, como ideología e historia. Mi referencia es hacia las tendencias opuestas que han sido descritas como aquellas del racionalismo y el historicismo, de lo analítico y lo hermenéutico y de lo progresivista y lo romántico. Es crítico rastrear la huella de estas combinaciones frecuentes de práctica intelectual de estas tendencias, con el fin de trazar las contradicciones y contenciones, y ambivalencias y excesos, del conocimiento moderno. Entre otras, tales medidas nos permiten defendernos contra lo que el antropólogo histórico haitiano Michel Rolph-Trouillot ha descrito como nuestra arrogancia contemporánea para exagerar la unicidad de nuestro tiempo y conocimiento. Ya he discutido la imbricación del racionalismo y el historicismo, lo analítico y lo hermenéutico, y lo progresivista y lo romántico, especialmente al explorar el trabajo tan diverso como el de los antropólogos Franz Boas y E.E. Evans-Pritchard, el sociólogo Pierre Bourdieu y el historiador Hans Ulrich Gumbrecht, así como la historia y la antropología de la India, en S. Dube, "Anthropology, history, historical anthropology", *op. cit.*

SUJETOS DE LA MODERNIDAD

Siento el malestar de los lectores. Parecen preguntar: ¿incluso si todo esto es correcto, qué es exactamente la modernidad? Déjenme empezar con la proposición de que la modernidad necesita ser entendida como una vuelta sobre procesos históricos distintos en los últimos cinco siglos. Aquí encontraremos procesos que implican, por ejemplo, el comercio y el consumo, la razón y la ciencia, la industria y la tecnología, el Estado-nación y el sujeto-ciudadano, las esferas públicas y los espacios privados, y las religiones y los conocimientos desencantados. Al mismo tiempo, aquí serán registrados, también, los procesos que involucran imperios y colonias, raza y genocidio, las fes resurgentes y las tradiciones deificadas, regímenes disciplinarios y sujetos subalternos, y la magia del Estado y los encantamientos de lo moderno.

Es decir, a través de los cinco siglos pasados los procedimientos de la modernidad, como historia, han sido todo menos libres de irregularidades, homogéneos o sencillos: lo contrario a las pretensiones hechas en pro de la trayectoria singular del fenómeno. Estos procedimientos han encontrado expresión en diferentes partes del mundo, y así la modernidad siempre ha sido llevada a cabo en sus plurales *modernidades*. Al mismo tiempo, ya sean proyectados como modernidad o modernidades, los procedimientos aquí se han referido decisivamente a procesos de significado y poder contradictorios, contingentes y debatibles. Ciertamente, es dentro de tal pluralidad y heterogeneidad, contingencia y contradicción, que las oposiciones constitutivas de la modernidad, las jerarquías formativas y las distinciones seductoras —por ejemplo, entre lo tradicional y lo moderno y lo que las otras antinomias jerárquicas implican— parecen escenificadas y elaboradas. De manera poco sorprendente aquí es también que haya que encontrarse con los encantamientos permanentes de la modernidad. Éstos se vuelven, especialmente como ya se notó, hacia la imagen inmaculada de los orígenes y fines de la modernidad, así como hacia sus oposiciones dominantes: las mitologías formidables del imperio y la noción mágica, así como los encantos discretos del dinero y los mercados. Puesto de una manera diferente, como la historia, los términos de la modernidad son asiduamente articulados; no obstante, están también básicamente escaqueados, incluso dislocados en sí mismos.[24]

[24] Para una discusión de los temas que ya he delineado en esta sección en relación con los materiales históricos y etnográficos, véase S. Dube, *Stitches on Time…, op. cit.*

Estos procesos no son procedimientos sin sujeto; más bien, emergen expresados por los sujetos de la modernidad, sujetos que se han involucrado y elaborado las estipulaciones de la modernidad como historia. Aquí es patentemente inadecuado combinar al *sujeto de la modernidad* con el sujeto moderno. ¿Qué es lo que quiero decir con esto? Las discusiones influyentes y las concepciones banales de la modernidad han surgido frecuentemente por la visualización del fenómeno en la imagen de los europeos y euroamericanos; además, con frecuencia, hombres, sujetos modernos. En contraste, al hablar de sujetos de la modernidad, me refiero a los actores históricos que han sido participantes activos en los procesos de modernidad, tanto *sujetos a* estos procesos como también *sujetos que dan forma a* estos procesos.

Durante los últimos siglos, los sujetos de la modernidad han incluido, por ejemplo, comunidades indígenas en América bajo gobiernos coloniales o nacionales, pueblos de ascendencia africana no sólo en ese continente sino en diásporas diferentes a lo largo del mundo, y, ciertamente hombres y mujeres de élites marginales, subalternos en los teatros occidentales y no occidentales. En el ejemplo de la India, los sujetos de la modernidad han sido no meramente de la clase media progresiva occidentalizada, sino también campesinos, artesanos y trabajadores que tienen procesos diversamente articulados de colonia y poscolonia, un punto al cual regresaré.

¿Significa todo esto que a través de un principio cronológico no mencionado, estoy aseverando que todos los que viven en la era moderna son axiomáticamente modernos? ¿Estoy pasando por alto el amoldamiento del sujeto, moderno o no moderno? No precisa ni realmente. Una y otra vez, los sujetos de la modernidad han revelado maneras diferentes de ser moderno. Ahora han accedido y excedido las determinaciones del sujeto moderno occidental, lo que sugiere la necesidad de repensar conceptos exclusivos de la última entidad, tanto imaginados como practicados. No obstante, con mucha frecuencia los sujetos de la modernidad tienen también un escaso aprecio traicionado por las delicadezas del sujeto moderno occidental, exactamente mientras articulan los términos perdurables de la modernidad.[25] De manera poco sorprendente,

[25] Conlleva a insistir en que hay otros sujetos modernos además de los occidentales. Estos sujetos modernos variados en el Occidente y en el no Occidente también son sujetos de la modernidad. Pero, por supuesto, no todos los sujetos de la modernidad son sujetos modernos.

estos sujetos han registrado dentro de sus medidas y significados las contradicciones formativas, las contenciones y las contingencias de la modernidad.

DISTINCIONES DE MODERNIDAD

Déjenme que me vuelva, entonces, hacia algunas de las distinciones de los sujetos de la modernidad y de los sujetos modernos, sin perder de vista los encantamientos de la modernidad. Comienzo con cuestiones de la religión y la política bajo regímenes de modernidad. Aquí, la suposición, agudizando la imagen inmaculada de la modernidad, es la siguiente: desde la Reforma protestante, en el Occidente moderno, ha sufrido una transformación profunda, volviéndose en gran parte tolerante y ampliamente un asunto privado, con procesos de secularización que circunscriben lo "privado", la autonomía intacta de la religión.

Cuando escribo críticamente de estas suposiciones, por favor no me malentiendan. La mía no es la sugerencia tonta de que todo proceso de secularización en los últimos siglos sólo ha sido ficción, una mentira; ni tampoco estoy proponiendo que hay una discrepancia ineludible entre el ideal del secularismo y su realización en la historia, una distancia inevitable entre la prédica y la práctica, de ese modo proyectando la historia de la secularización como una narrativa incompleta, todavía por arribar a su resolución inmanente. Más bien, mi punto de interés es cómo la fuerza y el alcance de esta suposición, no disímil del *telos* del progreso, otro encantamiento monumental de la modernidad, constituye la base misma de nuestros mundos, sus verdades heredadas e interiorizadas que yacen en el núcleo de las concepciones banales y las aprehensiones autoritarias de la religión y la política.[26]

Entre las consecuencias es enormemente pertinente la ablación del entrelazamiento de la religión y la política en el Occidente moderno.[27] Aquí las aprehensiones de la interacción entre el terreno categórico de la religión y la política en, digamos, el Reino Unido o Estados Unidos de América —como parte de un Occidente deificado—, generalmente des-

[26] Véase particularmente T. Asad, *Genealogies of Religion..., op. cit*. Véase también Russell McCutheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on* Sui Generis *Religion and the Politcis of Nostalgia*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

[27] Véase, por ejemplo, Peter van der Veer y Hartmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia,* Princeton, Princeton University Press, 1999.

cansan en una brecha putativa, con facilidad propuesta entre lo ideal y lo real. El primero, el ideal doctrinal, es la norma verdadera, mientras que el último, la realidad imperfecta, es meramente una desviación.[28] Esto minimiza la manera por donde lo ideal y lo real —de la separación entre religión y política— se dan forma mutuamente, cada uno aparte pero siempre entrelazados, ambos mucho más que meras figuras de paja. También significa que los entrelazamientos distintos de religión y política en el Islam o en el hinduismo o budismo, en Afganistán o India o México, en los tiempos modernos generalmente aparecen como figuras de ausencia, carencia y fracaso, imágenes imperfectas en el espejo del Occidente secular, inmaculado. Tales proyecciones insinúan una vez más los encantamientos perdurables de la modernidad.

Hay elisiones de peso en juego aquí. Consideremos brevemente la interacción entre las tradiciones autoritarias y las historias monumentales en el corazón del autodiseño moderno del Estado y la nación, especialmente en tiempos recientes. Ya he implicado anteriormente que las representaciones de la modernidad imbuyen categorías y arenas con una notabilidad distinguible. Una semejante categoría-arena es el concepto-terreno de la tradición.[29] Esto se ha traducido en que, en los asuntos de la negociación e implementación de la modernidad como imagen y como práctica, los sujetos de la modernidad —desde el primer mundo hasta el cuarto mundo— han revelado tradiciones particulares como constitutivas de sus identidades específicas. Tales tránsitos han sido característicos tanto para las comunidades "locales" como para los estados-nación, extremadamente intensificados bajo las condiciones de la modernidad contemporánea.[30] Ciertamente, la carga de las tradiciones auténticas y

[28] A contrapelo de lo que tales aseveraciones insinúan respecto de las estipulaciones de secularización en la vida cotidiana, consideré las implicaciones de las exploraciones de Crapanzano de la presencia densa del "literalismo" en la religión y la ley en Estados Unidos de hoy. V. Crapanzano, *Serving the Word…, op. cit.*

[29] Manifestar las cuestiones de esta manera no significa excluir la categoría de "tradición"; más bien es traer a la vista horizontes distintos para considerar cuidadosamente las posibilidades de la "tradición" como lo expresa, por ejemplo, Alasdir MacIntyre, *After Virtual: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, y Stephen Watson, *Tradition(s): Refiguring Community and Virtue in Classical German Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

[30] Discuto estos temas a partir de la amplia literatura que han engendrado S. Dube, *Stitches on Time…, op. cit.*, y Saurabh Dube, "Terms that bind: Colony, nation, modernity", en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*, Nueva Delhi/Nueva York, Oxford University Press, 2004, pp. 1-37.

de las identidades autoritativas en semejante terreno distintivo, aunque traslapado —de lo "local" a lo "nacional" a lo "global"—, emerge íntimamente atado a las oposiciones jerárquicas de la modernidad, figuras de eterno encantamiento.

Aquí las nuevas interpretaciones y la institucionalización de las tradiciones vetustas de pueblos y territorios han ido de la mano con la construcción y sedimentación más nuevas de historias monumentales de Estado y nación. Esto ha acontecido en lo inmediato y a lo largo del tiempo: desde las caras alteradas de la civilización nacional en la India y los destinos cambiantes de la nación mestiza en México, hasta las fortunas alternantes de los estados multiculturales de las democracias occidentales. No obstante, esto debería apenas sorprendernos. Realmente como los imperativos performativos y pedagógicos de la nación conllevan uno al otro, así también es la nación configurada simultáneamente a través de sus tradiciones pasadas y sus distinciones presentes, cual la historia imaginada e instituida en una escala monumental. Es decir que los términos y las visiones de la historia monumental yacen en el corazón de las narrativas y prácticas del Estado moderno y la nación, si bien asumiendo críticamente formas diferentes.[31]

Al presentar este retrato con brochazos rápidos y gruesos, estoy consciente de los peligros de mencionar diseños modulares más nuevos de la modernidad, al tiempo que paso por alto las dimensiones críticas

[31] Estoy sugiriendo que los atributos críticos de la historia monumental yacen de varias maneras en el centro de lo que Hansen y Stepputat han recientemente clasificado como los lenguajes "prácticos" de la gobernabilidad y los tres lenguajes "simbólicos" de la autoridad que son "particularmente relevantes" para la comprensión del Estado. (Lo anterior consiste en la aseveración del Estado de soberanía territorial por el monopolio de la violencia", del "acopio y control del conocimiento de la población" y del "desarrollo y administración de la 'economía nacional'". El último conlleva "la institucionalización de la ley y el discurso legal como el lenguaje autoritativo del Estado", "la materialización del Estado en series de rituales y signos permanentes", y "la nacionalización del territorio y las instituciones del Estado a través de la inscripción de la historia y la comunidad compartida en los paisajes y la comunidad cultural".) Claramente, la historia monumental articula la institución de la nación como una "comunidad imaginada", la labor de la diferencia nacionalista anticolonial y las configuraciones cotidianas del Estado y la nación. En Thomas Hansen y Finn Stepputat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 7-9. También considérese Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983; Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

de sus entendimientos previos. Por ejemplo, ¿estoy restando importancia a los procesos clave de secularización e individualización y a la separación de los dominios privado y público, privilegiando más las promulgaciones exclusivas de las historias monumentales, como constitutivas de la modernidad? Bueno, en realidad, de ningún modo.

Por un lado, ya anteriormente había señalado los procesos de secularización y las formaciones de lo privado y lo público como parte de los atributos importantes que acompañan a la modernidad. Impliqué también que es importante mirar más allá de un exclusivo camino de la secularización e individualización, reconociendo precisamente las articulaciones diversas de los "privado" y lo "público" a lo largo del tiempo, el espacio y sus entrelazamientos, a la vez que se registra la imagen inmaculada de estos procesos en el despliegue de la modernidad. Porque el hacerlo de otro modo puede llevar a aprobar eternamente las oposiciones jerárquicas de la modernidad, a meramente reiterar la complejidad empírica de la historia moderna, a desafiar desasosegadamente las categorías analíticas, o de hecho, a estar simultáneamente obligado a una sola maniobra y la otra medida.

Por otro lado, admito además la prominencia de pensar a través de las distinciones de las historias monumentales de Estado y nación, las cuales vienen en varias formas y tamaños, en matices y patrones divergentes. Al mismo tiempo, mi argumento es que encontramos en tales expresiones distintas de la historia monumental articulaciones de modernidad disyuntivas, plurales, las cuales son ciertas para los estados seculares como lo son para los regímenes que rechazan los principios de la secularización, la individualización y la separación de lo privado y lo público. Después de todo, hace ya mucho tiempo las proposiciones antimodernistas —incluidas, de manera crítica, las posiciones que rechazan las demandas hechas en pro de lo secular— parecen enmarañadas con términos autoritativos, oposiciones permanentes, de la modernidad. De manera similar, la negociación y el rechazo de un moderno occidental dominante dentro de las promulgaciones de la historia monumental conllevan una consideración crítica. Tomadas juntas, lo que está en juego es nada menos que las concatenaciones de temporalidades coetáneas, distintas, e historias traslapadas, heterogéneas, que sobrepasan y revuelven diversamente las jerarquías y oposiciones de la modernidad.

LO INDIO MODERNO

Plantear temas de esta manera clarifica que las suposiciones de proyectar a la India como "la tierra de nunca jamás", de la tradición eterna, recientemente despertando de su sueño, en pos de la globalización, por abrazar verdaderamente la modernidad occidental, comparten puntos de acuerdo con las imágenes que han retratado al subcontinente indio como una combinación de lo tradicional con lo moderno en los últimos siglos. Ambos argumentos descansan sobre programas anteriores y oposiciones jerárquicas de una modernidad esencialmente occidental y de una tradición india innata. En vez de eso, sugiero que los procesos de modernidad, incluidas sus contenciones, en el subcontinente indio en los últimos dos siglos necesitan ser entendidos como modelados por sujetos de la modernidad diversos, así como por distintos sujetos modernos.

Consideremos el caso del nacionalismo político anticolonial en el subcontinente, que tuvo sus comienzos en el siglo XIX.[32] Por un lado, los empeños subalternos en el terreno más amplio del nacionalismo indio fueron el trabajo, no de los sujetos modernos, sino de los sujetos de la modernidad. Los empeños participaron en los procedimientos de la nación moderna al articular visiones subalternas de libertad de forma específica y sus propias iniciativas de independencia. Aquí encontraremos marcos de significación y modismos de lucha que de manera general accedieron y excedieron las finalidades y estrategias de un liderazgo nacionalista de clase media. No es sólo que la naturaleza suplementaria de las prácticas subalternas sobrepasó sus interpretaciones particulares de la nación y sus políticas distintas de nacionalismo, sino también que el nacionalismo subalterno siguió adelante con agendas del campesinado insurgente en la India del siglo XIX, un insurgente que no era un sujeto "prepolítico", sino uno enteramente coetáneo, un constituyente contemporáneo de la política bajo el colonialismo moderno y la modernidad colonial.[33] En cada caso, los subalternos indios se involucraron y expresaron procesos modernos como sujetos de la modernidad.

[32] Una discusión más amplia del nacionalismo indio, basada en escritos recientes sobre la cuestión, puede ser encontrada en S. Dube, "Terms that bind: Colony, nation, modernity", *op. cit*.

[33] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1983.

Por otro lado, el nacionalismo de clase media en la India, el trabajo de sujetos modernos indios que eran más bien diferentes de sus contrapartes occidentales, expresó sus propias distinciones. Haciendo uso de los principios de la Ilustración y de las tradiciones posilustración del Occidente, no simplemente replicó sino reelaboró estos principios de manera distinta. Aquí encontraremos traducciones y transformaciones de los ideales de la nación soberana y de la ciudadanía libre de Europa a través de rejillas de la patria subyugada y del sujeto colonizado en India. Tales énfasis sólo recibieron un giro distinto en la política de Mahatma Gandhi, que hizo uso de varias tendencias del romanticismo moderno y de las filosofías de la India para interpretar de ese modo su propio "tradicionalismo crítico". La crítica radical de Gandhi de la política liberal y de la civilización moderna fue de hecho perfectamente expresiva de la modernidad, particularmente sus atestaciones, encantamientos y desencantamientos. En cada instancia estaban en juego la creación y formación del sujeto moderno indio, cuya inspiración empero fue más allá de las imágenes e ideas del sujeto moderno occidental, lo que nos dice una vez más que hay maneras diferentes de ser moderno.[34]

La discusión anterior sugiere que los procesos de modernidad en la India, como en otras partes, han sido caracterizados no sólo por la contrariedad y la controversia sino también por la ambigüedad y la ambivalencia. Esto es verdad en el presente como lo fue en el pasado; por lo tanto, ahora planteo cuestiones concernientes a la manera en la cual la modernidad está siendo articulada y debatida en los campos intelectuales y políticos en la India de hoy, que en especial busca extraer implicaciones clave para entender sus características y encantamientos.

La política actual de la derecha nacionalista hindú, la cual es perfectamente moderna, a pesar de todo encarna una profunda ambivalencia hacia la modernidad. Esto se expresa, por ejemplo, en su articulación de un universalismo hindú alternativo, que no es una mera crítica del Occidente. Como ha argumentado Thomas Hansen: este universalismo alternativo forma "parte de una estrategia para vigorizar y estabilizar un proyecto nacional modernizante a través de un nacionalismo corporati-

[34] El argumentar por tales disyunciones y distinciones en el centro de los nacionalismos anticoloniales indios no es postular que, ya sea en su reencarnación subalterna o en su avatar de clase media, tales cometidos personificaron una alteridad inmaculada e inocente. La imagen es más fangosa y turbia, un asunto discutido en S. Dube, "Terms that bind…", *op. cit.*

vista y disciplinado que pueda granjearle a la India reconocimiento e igualdad (con el Occidente y otras naciones) a través de la aserción de la diferencia".[35] Dentro del nacionalismo hindú, su fetiche de la nación moderna está cercanamente conectado a tal ambivalencia, a la vez animando y utilizando el control ideológico y las estrategias disciplinarias. La aserción de la diferencia y la pureza de la civilización hindú y la notabilidad de una nación moderna poderosa y fuerte van de la mano.

Inversamente, en años recientes una variedad de perspectivas críticas han servido para ventilar cuestiones de la modernidad en la India.[36] Proveen lecciones valiosas. Primero, estas discusiones sugieren que para reconocer la producción asidua de tradiciones por sujetos de la modernidad no significa proyectar a éstos —tradiciones y sujetos— como algo de cierta forma erróneo, defectuoso, insustancial; en lugar de eso, es para reconocer la enorme carga de tales tradiciones en proyectos dominantes de Estado y nación, y la fuerza ética de los reclamos particulares sobre la comunidad y la tradición. Al mismo tiempo, en cada caso, esta admisión conlleva explorar cómo los signos del Estado llegan a radicar en el corazón de las tradiciones y comunidades, indicios autoritativos que aún operan sobre las comunidades y los pueblos para engendrar significados distintos de nación y modernidad, lo desconocido y lo familiar. Segundo, se está volviendo claro que registrar la contingencia y la pluralidad de la modernidad a lo largo del mundo no es meramente insistir en "modernidades alternativas"; mejor dicho, es reconsiderar las modalidades del poder, las formaciones de la diferencia, y su incansable interacción en el núcleo de los procesos de modernidad. Tercero, esto también significa no darse la vuelta sino desenredar prudentemente las imágenes exclusivas de la modernidad occidental como modeladoras de las concatenaciones y contenciones de todas las modernidades, y más allá reconocer que tales estipulaciones son operadas de manera diferente por los sujetos sociales para producir resultados esperados y consecuencias inesperadas. La modernidad como historia está íntimamente ligada a las imágenes de la modernidad. Cuarto y último, se nos recuerda que los significados mismos de la modernidad, las delineaciones de la democracia y los propósitos del pluralismo no pueden ser separados de formaciones diferen-

[35] Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 90, 231.

[36] Estas perspectivas críticas sobre la modernidad en la India son discutidas en detalle en S. Dube, *After Conversion…, op. cit.*

tes inherentes de los sujetos sociales en mundos ineludiblemente heterogéneos, modelados por el pasado y emergentes en el presente; es en las prácticas de estos sujetos que hay la ética inherente y la política para realizar o rechazar las posibilidades de la modernidad, la pluralidad y la democracia.

Todas estas consideraciones impulsan a primer plano dos grupos de cuestiones críticas. Por un lado, ¿qué está en juego al explorar críticamente los términos del poder y del conocimiento dominante sin transformarlos en un terreno totalizado? ¿Son los intentos para pluralizar el poder —por ejemplo, la fuerza del colonialismo y el capitalismo, las estipulaciones de la globalización y la modernidad— meros ejercicios en el refinamiento conceptual y empírico de estas categorías? Alternativamente, implican también un "vuelco ontológico", no sólo al señalar el problema de "qué entidades son presupuestas", sino también por cuestionar cuidadosamente "esas 'entidades' presupuestas por nuestras maneras típicas de ver y hacer en el mundo moderno".[37] ¿Cuál es el lugar de lo particular, de los "detalles" en desentrañar las determinaciones del poder y la diferencia?[38] ¿Cómo se supone que nos acerquemos aquí a ortodoxias críticas recientes que traducen las categorías dominantes como "totalidades distópicas"?[39]

Por otro lado, ¿qué distinciones de significación y poder se destacan a través de la elaboración de la tradición y la comunidad, lo local y lo subalterno, como categorías oposicionales? ¿Deben tales categorías contendientes habitar el *locus* de "particulares irrecuperados", como antídotos *a priori* a la autoridad, en los espejos de los entendimientos críticos?[40] ¿Cómo se supone que articulemos la sensualidad densa y las confusiones agudas de la vida social, no sólo para poner en duda las categorías estereotipadas y los esquemas modulares de ordenamiento del mundo, sino

[37] Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 3-4, un trabajo cuya evidencia debería ser obvia en estas páginas. Considérese también el movimiento hacia una "práctica estratégica del criticismo" en David Scout, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 3-10, 17-18.

[38] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984, p. ix.

[39] Tomé prestada esta noción —y ésa de los "particulares irrecuperados", que le sigue— de John McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

[40] *Idem*.

también para pensar a través de proyecciones axiomáticas de diferencia resistente, que abundan en el aquí y ahora, y caracterizan las aprehensiones académicas y las concepciones cotidianas?[41]

ARTICULANDO LOS ENCANTAMIENTOS

Con estas cuestiones se trata de registrar que esta colección reconoce la notabilidad de las oposiciones de la modernidad pero sin reificarlas, que busca pensar a través de los encantamientos de la modernidad, no obstante sin intentar exorcizarlos. Ciertamente, *El encantamiento del desencantamiento* no propone una solución general a las oposiciones y encantamientos de la modernidad; de este modo se abstiene de lecturas que implacablemente buscan sus fundaciones en los principios de la Ilustración y en las tradiciones posilustración, sólo para abandonar de la imaginación y el entendimiento energías humanas diversas y pasiones históricas enormes que han demandado estas antinomias y animado estas tentaciones. Más bien, el contenido trabaja hacia el cuestionamiento cuidadoso y la exploración crítica del imperio, la nación y la globalización, en vista del lugar y la persistencia de las oposiciones y encantamientos de la modernidad en los entendimientos académicos y cotidianos.

Todo esto sugiere más disposiciones específicas, imbricadas con las categorías analíticas y los mundos sociales, las cuales indico aquí brevemente y más tarde elaboraré. Primero, la modernidad y sus estipulaciones no aparecen en este libro como meros objetos de conocimiento, que allí afuera esperan ser descubiertos, confirmados o refutados. En su lugar insinúan condiciones de conocimiento, entidades y coordenadas que apuntalan los mundos que habitamos, demandando articulación crítica. Segundo, al deliberar los términos autoritativos y los encantamientos dominantes de la modernidad, este libro no simplemente los proyecta como aberraciones ideológicas y prácticas equivocadas; de forma necesariamente diferente reconoce más bien sus densas dimensiones ontológicas, que simultáneamente nombran y operan sobre el mundo con el fin de rehacerlo. Tercero y último, *El encantamiento del desencantamiento* cuidadosamente cuestiona las categorías analíticas de procedencia acadé-

[41] Elaboro los temas que surgen de estos dos conjuntos de cuestiones en S. Dube, *Stitches on Time…, op. cit.*

mica, trayéndolas a conjunción con las configuraciones cotidianas de estas entidades, los términos demandantes de los mundos cotidianos, no privilegiando ni a uno ni a otro sino desentrañando alertamente ambos en vista de su articulación crítica. Por una parte, no hay una unidad simple que aglutine el libro, ya que sus ensayos persiguen cuestiones distintas a través de un rango de procedimientos disciplinarios, estilos de escritura y perspectivas críticas; por otra parte, las disposiciones entrecruzadas, perfiladas anteriormente, de manera incesante atraviesan esta pluralidad, propiciando conjunciones inesperadas, yuxtaposiciones inusuales. Son tales medidas las que ahora describo.

Al abrir nuestras consideraciones, Michel-Rolph Trouillot trae a la vida las vinculaciones mutuas de las categorías "universales" y de las historias "particulares". Acorde con la mezcla de antropología e historia que su amplio trabajo representa, Trouillot pone en duda los encantamientos de la modernidad que él llama "universales noratlánticos": palabras prescriptivas, seductoras, incluso irresistibles y particulares, que "proyectan la experiencia noratlántica en una escala universal que ellos mismos ayudaron a crear". Sobre el camino, también revela las luces trémulas de un moderno caribeño diferente, "alter-nativo". Confronta la arrogancia contemporánea, persistente, para exagerar la "unicidad de nuestros tiempos": el ensayo de Trouillot desentraña los patrones planetarios anteriores de la globalización. Aquí hay patrones que se extienden hacia atrás quinientos años, o al "primer momento de la globalidad". Éstos conllevan flujos intensos, densos de gente y mercancías, de capital y cosechas. Resultaron en términos transformados de consumo social y prácticas culturales, incluyendo figuras híbridas nuevas. El esfuerzo de Trouillot se extiende más allá de la mera "vulgarización del registro histórico", al consistir también de una gran suspicacia teórica acerca de las palabras maestras que nos dicen una parte de la historia y a pesar de eso reclaman una relevancia universal. De ese modo, él, creativa y críticamente, articula una palabra clave, un término maestro, lo universal de los universales, la modernidad —capta sus semblantes ocultos, su entrelazamiento inextricable con la modernización, su atadura incesante de tiempo y espacio, y su requerimiento inherente de "heterologías"— como igualmente visualiza otro moderno, incrustado dentro de la experiencia histórica caribeña.

Walter Mignolo se dirige a asuntos de geopolítica del conocimiento de distintas maneras; pone el reflector sobre el concepto de tiempo como

una tentación perdurable, no obstante el artificio consecuencial de la modernidad. Como una "categoría de cálculo y no de experiencia", encuentra que el tiempo ha contribuido crucialmente a las oposiciones formidables dentro de las determinaciones del discurso y las formaciones del poder, especialmente desde el siglo XVIII. Es decir que el tiempo ha constituido agudamente los paradigmas precisos, produciendo y reproduciendo oposiciones homólogas entre naturaleza y cultura, tradición y modernidad, y lo primitivo y lo civilizado. Astutamente reconoce que las oposiciones y las tentaciones creadas por el discurso autodefinitorio del tiempo adquieren atributos mundanos dominantes, y explora las continuidades y cambios de lo que él describe como el mundo "moderno-colonial": desde el Renacimiento a la Ilustración y de la secuela del primero a la estela del último, mientras que hábilmente entreteje también elementos de las experiencias amerindias. Específicamente discute cómo las oposiciones modernas encendieron las distinciones temporales y llegaron a habitar y (re)hacer el mundo en su reflexión singular después de la "segunda modernidad" de la Ilustración europea, siempre señalando la presencia anterior de los discursos y prácticas de la "primera modernidad" basados en las transformaciones y esfuerzos coloniales del "Nuevo Mundo". Aquí se pueden encontrar modalidades cambiantes de la producción de la diferencia colonial, incluida la transformación de los "bárbaros" (encontrados en el espacio) en ·los "primitivos" (localizados en el tiempo); la "subalternización de conocimientos", y otras exclusiones fundadoras de los regímenes de colonialidad en general: cada uno de éstos vueltos a tiempo. Al final, Mignolo encuentra en el "pensamiento limítrofe" medidas para desensamblar modos de conocimiento y encarnaciones de poder que eternamente ligan lo moderno y el pensamiento territorial y colonial, y las taxonomías imperiales.[42]

En el siguiente capítulo, Uday Metha pone un sentido especial sobre el espacio y el territorio —y la espacialidad y territorialidad— bajo el imperio y la nación. Al enfocarse sobre la idea exclusiva y los atributos idealistas que apuntalan la autoconcepción del imperio en la última parte del siglo XIX, argumenta que aquí estaba en juego una espacialidad vacante,

[42] Como Mignolo señala en otras partes, tales tareas requieren vigilancia constante concerniente a las complicidades y negaciones de "epistemologías posibles" que articulan una "doble conciencia". Walter Mignolo, "The enduring enchantment (Or the epistemic privilege of modernity and where to go from here)", en S. Dube e I. Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern..., op. cit.*, pp. 228-254.

una que conllevaba el espacio del imperio como caracterizado por una homogeneidad sin marcar. Este descuido del imperio de su propia territorialidad era en realidad una encarnación de "la universalidad del ideal liberal que dicta la negación de la localidad y la territorialidad y un énfasis correspondiente en la espacialidad vacía". Pensando a través de los escritos, entre otros, de Locke y J.S. Mill —y el contrapunto a esta tradición ofrecido por Edmund Burke—, Metha señala el "idealismo inherente" del pensamiento liberal y de la ideología imperial. Dos nociones relevantes implícitas en este idealismo son: primera, la proyección —compartida con la mecánica newtoniana— de que el mundo está completamente integrado, y segunda, la idea de que el "imperativo para mejorar al mundo" sólo puede ser llevado a cabo a través de juicios y acciones consecuencialistas. Si todo esto sugiere nexos entre la idea y el idealismo del imperio con la idea de la modernidad y sus encantamientos, discutidos anteriormente, Metha además se fundamenta en el argumento para acentuar el imperativo de territorialidad dentro de las naciones que emergen en reacción a la dominación colonial, un imperativo que permanece sobresaliente ahora pese a los cambios actuales de la soberanía. Contra esto, Metha da algunas razones para el cosmopolitanismo ético de Gandhi, como cortado contra el idealismo tanto del imperio como del Estado-nación. Aquí se encontrarán hilos que serán retomados en el libro más adelante, concernientes a la política de Gandhi, por Ajay Skaria, pero también referentes a las implicaciones del imperio y sus nexos con la nación, que corren a través de varios de los capítulos que siguen.

Mi propio ensayo explora los registros sobresalientes de los enredos evangélicos, escritos poco comunes de trabajadores evangélicos indios humildes, catequistas "nativos", en la India colonial. El punto de entrada enciende espectros de conversión que sustentan las fantasías de la nación. A contrapelo de las narrativas dominantes de la conversión, animada por espectros del actor autodeterminante y de las apariciones de una historia universal, cada uno un encantamiento de la modernidad, los escritos de principios del siglo XX discutidos en el capítulo son indicativos de procedimientos distintos de traducción vernácula, imitando los términos de una "historia sin garantía". Los catequistas simultáneamente pensaron a través de los vocabularios coloniales y los idiomas vernáculos, aventurando reclamos más nuevos sobre las tretas conceptuales de la "religión" mientras trabajaban sobre las inestabilidades categóricas de la "política", críticamente reconociendo el prejuicio racial de lo oficial y de lo misio-

nero. Su testimonio sobrepasa y trastorna las distinciones que eran críticas al evangelista euroamericano y al administrador británico; también sostiene en alto un espejo de los términos implícitos de las prácticas misioneras y oficiales. Asegurados por la densa exactitud literal de su fe en la Biblia, los encuentros e inscripciones de los catequistas engendraron un excedente impactante alrededor de las distinciones entre lo espiritual y lo temporal, la religión y la política. En tal desentrañamiento de la vida cotidiana del poder colonial y de la autoridad evangélica, los sujetos subalternos operaron sobre distinciones cruciales del imperio y el evangelismo, saturado con la dominancia, para (re)integrar tales representaciones, mientras que los hacía aguantar significados no sancionados y recalcitrantes. Estos sujetos articularon en consecuencia una modernidad colonial y una vernácula; la naturaleza de su narrativa también sondea agudamente el acople profundo de la historia y la nación.

Las estipulaciones de nación y nacionalismo —y de los imperativos coloniales e inflexiones poscoloniales— encuentran configuraciones nuevas en los dos ensayos que siguen, que también presentan retos a la teoría liberal y la práctica histórica. Ajay Skaria explora las tensiones entre las demarcaciones liberales de la nación y su constitución dentro de la "política religiosa" de Gandhi. Articulando la confrontación directa de estos dos "universales", promulgados sobre registros disyuntivos de modernidad, Skaria piensa a través de estipulaciones disonantes de Estado y secularismo, nación y nacionalismo, disciplina y violencia, parentesco y amistad, y desigualdad y verdad. A cada paso, concurre a las cláusulas del nacionalismo liberal, mientras "pone a trabajar la tensión de contrapunto" entre los escritos de Gandhi en gujarati e inglés que traen a la luz una crítica escrutadora, tanto del liberalismo como del conservadurismo. Por una parte, Skaria discute cómo el pensamiento liberal ha constituido la nación a través de la lógica de la trascendencia secular, donde la superación de lo local-localidad lleva a la generalidad de la nación. Integrada por una historia o cultura compartida, la nación requiere o demanda la lealtad de sus habitantes, sujetos y ciudadanos; es decir, la nación liberal no puede permitir la diferencia absoluta o el antagonismo dentro de ella, proyectando a los antagonistas como siempre fuera de su espacio legítimo. Por otra parte, Skaria muestra que en el "nacionalismo amigable" de Gandhi, los "vecinos" compartían nada menos (o más) que el parentesco de vida. Ciertamente, el vecino estaba marcado por una diferencia absoluta, que la historia o cultura compartida no podía superar. ¿Cómo, en-

tonces, iba a ser creada la comunidad de la nación frente a tal diferencia absoluta? Aquí Gandhi articuló una gama de conceptos, al revelar que su práctica del nacionalismo amigable difería dependiendo de la clase de diferencia absoluta de la que se ocupara: al igual se le respondía con amistad, al subordinado con servicio y al dominante con la desobediencia civil. A contrapelo de las premisas "secularistas" y de las proyecciones "historicistas", Skaria afirma que la "disciplina antidisciplinaria" de la política religiosa de Gandhi le imparte una "cotidianidad extraordinaria" con un "alcance universal". El evadir los regímenes disciplinarios modernos, el valerse de formas fugitivas de la vida cotidiana, inserta a Gandhi dentro de nuestros horizontes conceptuales y políticos de hoy.

Dipesh Chakrabarty dirige la atención hacia el momento crítico de la descolonización, localizado en la cúspide extendida del imperio y la nación. Señala un fin apropiado a la primera parte de este libro. Acorde con las contribuciones precedentes, él articula todavía otra tensión, una entre los imperativos desarrollistas y las implicaciones dialógicas del pensamiento anticolonial en el tiempo de la descolonización. Contra el tenor de esquemas lineales, actuales, que proyectan el anticolonialismo como dando paso al poscolonialismo para ser suplantado por la globalización, así como a las reificaciones del imperio recientes, romantizadas o radicales —cada una de estas proyecciones y proposiciones íntimamente confinadas a las tentaciones de la modernidad—, Chakrabarty nos recuerda que hay mucho por aprender de las discusiones anticoloniales sobre la descolonización que marcaron las décadas de 1950 y 1960. Distingue dos lados de estas deliberaciones: está "el lado desarrollista de la descolonización por donde los pensadores anticoloniales llegaron a aceptar las versiones diferentes de la teoría de la modernización que a su vez hizo del Occidente un modelo para ser seguido por todos". Esto promovió un "estilo pedagógico de política". Aquí, la precisa "ejecución de la política repromulgó las jerarquías civilizacionales o culturales: entre naciones, entre clases, o entre los líderes y las masas". Además, se sitúa el "lado dialógico de la descolonización", el cual ha escapado principalmente del escrutinio académico sustentado. Aquí, "los pensadores anticoloniales dedicaron una buena parte de tiempo a la cuestión de si, o cómo, una conversación global de la humanidad podría genuinamente reconocer la diversidad cultural sin ubicarla en una escala jerárquica de civilización; es decir, una necesidad urgente de diálogo intercultural sin el bagaje del imperialismo". En el capítulo, Chakrabarty se abre paso

a través de ambas caras del discurso de la descolonización, revelando especialmente cómo las contradicciones agudas y la naturaleza inacabada de su lado dialógico nos dejan con "un cuerpo rico de ideas que le hablan al concepto de cosmopolitanismo, sin buscar ninguna capacidad total sobre la indomable diversidad de la cultura humana". Sobre la marcha, nos proporciona no sólo viñetas impactantes de la Conferencia de Bandung y el pensamiento anticolonial en su corolario, sino también reflexiones de gran alcance sobre los estudios poscoloniales y la política democrática, que exceden los términos territoriales y las representaciones realistas de la nación y el nacionalismo.

En los rastros de lo global y lo vernáculo —y de los universales y sus contenciones—, Craig Calhoun sondea proposiciones recientes en pro del cosmopolitanismo, una imagen atrayente y una proyección palpable de la modernidad. Como teórico político y social interesado en las ideas y entidades —lo particular y lo local, la identidad y la solidaridad, el nacionalismo y la nación—, todas fácilmente denigradas y desechadas hoy día, Calhoun explora los términos y límites del "comospolitanismo realmente existente". Reconoce la importancia del reto del cosmopolitanismo a la "presunción de la nacionalidad como la base para la ciudadanía" que suscribe el liberalismo tradicional; no obstante, él señala hacia la necesidad de la democracia cosmopolita para adquirir razones más fuertes de representación de la gente, de solidaridad social y de la formación y transformación de grupos sociales. Por supuesto, el ensayo de Calhoun revela cómo los imperativos de la democracia cosmopolita y los llamamientos de los cosmopolitas de hoy en día emergen íntimamente enmarañados con las oposiciones y jerarquías de la modernidad; el cosmopolitanismo contemporáneo mismo está arraigado en el racionalismo de la Ilustración y su universalismo ético. Advertido sobre el elitismo de la democracia cosmopolita y de las complicidades del presente cosmopolitanismo con el capital global y con la ética del consumismo, Calhoun se orienta hacia un posible cosmopolitanismo que rete "el abandono de la globalización al neoliberalismo" y que críticamente articule "localidad, comunidad y tradición"; en una palabra, que llegue mucho más allá de un cosmopolitanismo blandengue, atenuado, como la visión del mundo desde la sala de espera del viajero frecuente.

Un ánimo similar, crítico pero constructivo, resistente pero recuperativo, caracteriza la exploración de Michael Herzfeld del acople de los diseños globales y de las inflexiones vernáculas, las conexiones entre

los discursos nacionalistas de la élite particular y los modelos antropológicos occidentales autoritativos, ambos construidos en el despertar del imperio. Al extender los términos de discusión de la relación entre los proyectos coloniales y el conocimiento antropológico, Herzfeld se enfoca en el fenómeno del "criptocolonialismo", la alquimia curiosa por la cual la independencia política de ciertos países extrajo un pesado costo: la institución de culturas nacionales agresivas, serviles a los modelos extranjeros, a las jerarquías culturales globales. En el ensayo, Herzfeld hace una especie de balance de media vida profesional, sobre el pasado y presente de la antropología; echa mano de materiales de Grecia y Tailandia, consciente de sus paralelos y diferencias, sin reducir nunca el caso de las criptocolonias a una instancia más de la clasificación antropológica; erige la inestabilidad dentro del modelo desde el principio, al usar la taxonomía para deshacer la taxonomía. Por un lado, la "ausencia visible" de la Grecia moderna y la "ausencia furtiva" de la cultura griega clásica del canon teorético de la antropología, que juntas indexan la fabricación de un Occidente inmaculado, moralmente segregado del resto del mundo; por otro lado, la manera en la cual las criptocolonias, tales como Grecia y Tailandia, levantan un espejo frente a los modelos antropológicos occidentales, que sirven como medios para mirar más allá de las dicotomías perennes del colonizador y el colonizado. Esto hace posible desentrañar las hegemonías y jerarquías bien disimuladas, moviendo a la antropología a la crítica de pretensiones persistentes de teoría social, siempre registrando otras subalternidades y otras configuraciones de poder.

Los términos embrujados y los atributos encantados de la modernidad cobran vida de una forma diferente en los próximos dos capítulos. Saidiya Hartman forcejea con el espectro de la esclavitud, un pasado fantasmal vivo en el presente. Al hacer eso, tamiza la memoria y el duelo, la rememoración y la redención, la representación y la compensación, la historia y el aquí y ahora, a través de filtros imaginativos y existenciales, prudentes y críticos. Su entrada y pasaje atraviesa el "turismo de raíces" —"productos y *tours* turísticos orientados a los estadounidenses en busca de sus raíces"—, lo que lleva a Hartman al Castillo de Elmina y la Maison des Esclaves, a la Isla de Goree en Senegal, sitios que representan los orígenes tangibles de la esclavitud, y de regreso a Estados Unidos, regada de promesas rotas de libertad. Su ensayo combina viñetas etnográficas, sensibles, de las prácticas del "turismo de raíces" con una descripción minuciosa, evocadora, de un habérselas con la

presencia de los muertos, y abre una interrogante sobre las seducciones del progreso histórico y las promesas de narrativas redentoras en la reminiscencia de la diáspora y la remembranza del desplazamiento. Hartman sigue adelante con sus averiguaciones sobre la opresión de la libertad; incesantemente pone en duda los fines para los que el fantasma de la esclavitud es conjurado, y de manera ética revela los predicamentos y posibilidades del duelo: de modo conmovedor señala hacia una visión emancipadora, un horizonte potencial, "no asentado en la premisa de la recuperación" sino en desenredar la labor del duelo de la superación del pasado.

Otra clase de espectros modernos, los zombis, los muertos vivientes, y la redención de un orden relacionado, el mercado, la mano invisible, forman la materia y el *locus* del próximo capítulo. Aquí Jean y John Camaroff exploran los encantamientos del capital: desde la seducción contundente de la especulación y el consumo, al exorcismo aparente de la mano de obra y la producción, hasta "la contradicción experiencial en el núcleo del capitalismo neoliberal en su manifestación global", y sus negociaciones particulares, concretas. Acrecientan sobre sus entendimientos anteriores un "capitalismo milenario" investido con una "fuerza salvífica", para trazar conexiones críticas entre la media vida de los zombis en Sudáfrica y la sombría nación alienada de los igualmente satanizados inmigrantes de cualquier otra parte en el continente. Juntos, estos "parias proletarios, vivos y muertos", y su nación alienada, hablan de un momento poscolonial que condujo "a una mutación sísmica en la *experiencia* ontológica del trabajo, de la individualidad, del género, la comunidad y el lugar", desenmascarando una "historia fantasma, un capítulo local en la historia global de las relaciones cambiantes del trabajo al capital, de la producción al consumo" a comienzos del milenio. No obstante, tal mano de obra espectral y su temor también hacen más: señalan un "laboreo subterráneo de terror", incluso poseen "posibilidades pragmáticas" ya que fuerzan el reconocimiento del escándalo de la nación alienada, la crisis de la nación.

Al final, siguiendo con el mercado y sus mitos, pero en un estilo y sensibilidad que son enteramente suyos, Ashis Nandy echa luz sobre otro incisivo encantamiento de la modernidad: el régimen del desarrollo y sus pretensiones para erradicar la pobreza. Nandy argumenta que "el modelo dominante del desarrollo, haga lo que haga, no puede abolir la pobreza, ya que tiene dos finalidades latentes de clases muy diferentes".

Por un lado, gobernado por "una ley de acero de política democrática en gran escala, sociedades multiétnicas, diversas", el modelo intenta impulsar una forma de gobierno en una dirección donde la "pobreza, aun si persiste como un problema social fastidioso, ya no permanece sobresaliente en la conciencia pública". Esto sirve no solamente para en realidad producir indigencia sino para transformar el régimen del desarrollo en un régimen psicológico, que inculca en la conciencia de la clase media "una sordera social y una ceguera moral hacia partes del mundo viviente que nos rodea". Por el otro lado, la clase dirigente del desarrollo simultáneamente estira la idea de la pobreza, con el fin de sustentar la noción de estar jalando constantemente hacia arriba a millones sobre una siempre cambiante línea de la pobreza. Aquí, debido precisamente a su estatus como un concepto siempre en expansión, "su elasticidad psicológica", la pobreza no puede ser eliminada. Al pensar a través de estos atributos aparentemente contradictorios, putativamente paradójicos de los regímenes desarrollistas —ahora desde fuera de los marcos de la democracia liberal convencional y el orden intelectual globalizado— Nandy imaginativamente distingue entre la indigencia (global) y la pobreza (vernácula), entre los horrores de la primera y las posibilidades de la segunda.

ENCANTAMIENTOS DE NUEVO

Después de esta larga digresión, es importante regresar una vez más a los asuntos de los encantamientos. Ya habiendo descrito las trayectorias recorridas y los terrenos atravesados por los encantamientos de los desencantamientos, quedan por analizar algunas de las maneras en las que el libro, como un todo, trata las discusiones actuales de la modernidad. La maniobra es incluso más importante, como Bruce Knauft ha sugerido, desde que en la última década del siglo XX el exceso del *post* en el posmodernismo ha dirigido a los académicos a lo largo de un rango de disciplinas "de regreso en una significativamente nueva clave" para el estudio de la modernidad.[43]

[43] Bruce Knauft, "Critically modern: An introduction", en Bruce Knauft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 1-54. Knauft proporciona un estudio capaz, extendido y crítico en torno de las discusiones recientes de la modernidad. Véase también Taylor, *Modern Social Imaginaries, op. cit.*

La explicación que sigue es indicativa, más que exhaustiva, y se enfoca sobre algunos puntos nodales de debate y discusión.

En vilo por algún tiempo ahora, la noción de lo mágico de lo moderno ha encontrado articulaciones interesantes, especialmente en la antropología crítica y los estudios culturales en años recientes. Aquí, las ideas de Marx sobre el fetichismo de la mercancía y la naturaleza mágica del dinero y los mercados han desempeñado un papel importante, incluida la extensión de estas ideas a otro terreno. En el pasado, el cometido analítico —especialmente al usar filtros de "críticas de la ideología" y de la "falsa conciencia"— subsume tales sugerencias de Marx a su insistencia sobre la reificación y la alienación. Pero los escritos más recientes registran la magia de la modernidad —y la interacción entre lo mágico y lo moderno— como más críticamente constitutivos de los mundos sociales.[44] No obstante, tendencias importantes de tal trabajo se han enfocado en la magia del capitalismo y en el fetiche del Estado.[45] Aun así, otros ejercicios se han movido hacia la evocación simultánea y la desfiguración del poder, y señalan el carácter sagrado de la soberanía moderna, con el fin de re-encantar a la modernidad a través de la representación y la escritura surrealista y el pensamiento y la teoría extáticas.[46]

El encantamiento del desencantamiento cristaliza críticamente semejante consideración de lo mágico y de lo moderno al colocar las formaciones mágicas del dinero y los mercados así como el fetiche del Estado y la soberanía como parte de los encantamientos más amplios de la mo-

[44] Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; Edward LiPuma, *Encompassing Others: The Magic of Modernity in Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001; Birgit Meyer y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces and Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Simon During, *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic,* Cambridge, Harvard University Press, 2004. Desde la perspectiva de la escritura de la historia, véase el estudio vasto ofrecido en Michael Saler, "Modernity and enchantment: A historiographic review", *American Historical Review*, vol. 111, núm. 3, 2006, pp. 692-716.

[45] Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham, Duke University Press, 2001; Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

[46] Michael Taussig, *The Magic of State*, Nueva York y Londres, Routledge, 1996; Michael Taussig, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative,* Stanford, Stanford University Press, 1999.

dernidad. He notado que los encantamientos se extienden desde las nociones inmaculadas de los orígenes y fines de la modernidad a través de las mitologías monumentales de los imperios y naciones, adicionalmente abarcando las oposiciones jerárquicas de la modernidad que separan los mundos sociales a la vez que los mantienen juntos. Ahora, el presente trabajo registra estos encantamientos como formativos de los mundos modernos. Es decir, una vez más el libro se acerca a los encantamientos de la modernidad no meramente como objetos de conocimiento sino como condiciones del saber. De esta forma, el libro evade la tendencia persistente de desestimar de distinto modo las representaciones y fundamentos de la modernidad habiendo una vez descubierto sus contradicciones y fatuidades.

Ya sólo resta que el trabajo en conjunto, mientras aprendemos de los surrealistas, del desenmascaramiento académico (parecido al Dadá) del poder moderno, apunte hacia la necesidad de mirar más allá de las respuestas incómodas aunque listas a los encantamientos de la modernidad, con el fin de permanecer más tiempo cada vez, paciente y prudentemente, con las preguntas críticas que surjan. Al hacer esto, el libro lleva más aún hacia los análisis de los encantamientos de la modernidad, enfocándose en fenómenos específicos como el ocultismo británico de antes de la primera guerra mundial y la magia secular de las prácticas representacionales, tales como los espectáculos de entretenimiento, el cine y la publicidad, exploraciones que permanecen arraigadas en el mundo occidental.[47] A la vez, *El del desencantamiento* explícitamente involucra los encantamientos de la modernidad a manera de clasificación amplia pero bien definida, en tanto que extiende las discusiones sustanciales de lo mágico y lo mítico como crucialmente constitutivos de la modernidad y sus expresiones.

Ayuda inmensamente al trabajo, a lo largo de semejantes temas, la sensibilidad compartida que ata sus distintos capítulos. Todos los articulistas buscan a su manera poner en duda de forma cuidadosa las categorías y entidades de la modernidad, a la vez que críticamente afirman conceptos y mundos debido a semejantes cuestionamientos. Es decir que el libro ni sucumbe al romance avasallador de la resistencia-diferencia ni eleva la inflación del poder-autoridad, ni tampoco toma el recurso

[47] Por ejemplo, S. During, *Modern Enchantments..., op. cit.* A. Owen, *The Place of Enchantment..., op. cit.*

al alcance de críticas de la ideología y del conocimiento deliberadamente desencantador, que continúa apareciendo heredado en el núcleo de la erudición de hoy. Más bien, en tanto se discuten de formas inherentemente diferentes las dimensiones diversas de los encantamientos de la modernidad, las contribuciones sin embargo reconocen sus profundos atributos mundanos; atributos que demandan una interrogación cautelosa pero que no alientan un exorcismo fácil. Mucho más que un atributo estético, esta sensibilidad crítica, compartida, es saludable para orientar y sustentar entendimientos de la modernidad y sus encantamientos, especialmente por abogar de manera prudente un nuevo giro "ontológico" en curso en la erudición social y política.[48]

Pero aún hay más en la imagen. Ya que además de los asuntos de lo mágico y lo moderno, la colección incluye y extiende por lo menos tres conjuntos entrecruzados de divergencias en discusiones recientes de la modernidad. Primero, los estudios que han explorado diversamente los asuntos de la modernidad-modernidades "temprana" y "colonial", y "múltiple" y "alternativa".[49] Tales exploraciones expanden sus cometidos, que discuten las "antinomias" y distinciones de la modernidad en contextos interculturales y no occidentales, al ocuparse de temas relacionados como la raza y la nación.[50] Aquí, las elaboraciones teoréticas explícitas de la modernidad y lo moderno han desempeñado un papel crítico.[51] Segundo, los trabajos que se enfocan sobre articulaciones diferentes como históricamente fundamentadas o culturalmente expresadas, articulaciones que ponen en duda las proyecciones *a priori* y el formalismo sociológico que apuntalan la categoría-entidad.[52] Tercero y último, las

[48] S.K. White, *Sustaining Affirmation..., op. cit.*

[49] Tani Barlow (ed.), *Formations of Colonial Modernity in East Asia,* Durham, Duke University Press, 1997; Antoinette Burton (ed.), *Gender, Sexuality, and Colonial Modernities*, Londres, Routledge, 1999; Dube y Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern; Daedalus*, Special issue, *Early Modernities*, vol. 127, núm. 3, 1998; *Daedalus*, Special issue, *Multiple Modernities*, vol. 129, núm. 1, 2000; Dilip P. Gaonkar (ed.), *Alternative Modernities*, Durham, Duke University Press, 2001.

[50] Vasant Kaiwar y Sucheta Majumdar (eds.), *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, Durham, Duke University Press, 2003.

[51] Por ejemplo, T. Mitchell, "The stage of modernity", *op. cit*.

[52] Ejemplos representativos incluyen: James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999; Charles Piot, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered*

exploraciones etnográficas imaginativas, históricas y teoréticas, de los cognados conceptuales de la modernidad, tales como la globalización, el capitalismo y el cosmopolitanismo, así como de los temas de Estado, nación y eurocentrismo que vienen aparejados.[53] Como se indicó anteriormente, tal divergencia ha servido para poner en primer plano cuestiones de la modernidad en las agendas académicas y en los horizontes intelectuales, de forma más amplia.

El encantamiento del desencantamiento toma la delantera y parte de tales intereses a su manera. Para empezar, se dirige al amplio rango de indagaciones y conceptos que conllevan las exploraciones en curso y las reconsideraciones de la modernidad al enfocarse en un embrague de cuestiones críticas y comunes, todas versando sobre asuntos de los encantamientos. En seguida, más que simplemente afirmar la pluralidad empírica de lo moderno-modernidades, el trabajo se acerca a las múltiples articulaciones de la modernidad de maneras bastante particulares, las cuales son teoréticas, históricas, críticas y etnográficas, en espíritu y sustancia. Éstas consisten en registrar la contingencia y contradicción, y la contención y la contestación, como si habitaran el corazón a cuadros de la modernidad, acercada y entendida como imagen y proceso, historia y práctica. Al mismo tiempo, tales medidas no escinden las representaciones exclusivas de la modernidad *como* el Occidente, sino que prudentemente trazan el juego de tales proyecciones en el desentrañamiento de la modernidad como historia, en las metrópolis y en los márgenes, en el

Yearnings in China after Socialism, Berkeley, University of California Press, 1998; Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Donald Donham, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1999; John Comaroff y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, Chicago University Press, 1997. En lo concerniente al sur de Asia, véase, por ejemplo, Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, S. Dube, *Stitches on Time..., op. cit.* T.B. Hansen, *Saffron Wave..., op. cit.:* una vez más, éste es sólo un inventario ilustrativo.

[53] Por ejemplo, Arjun Appadurai (ed.), *Globalization*, Durham, Duke University Press, 2001; Comaroff y Comaroff (eds.), *Millennial Capitalism*; Carol Breckenridge, Sheldon Pollock, Homi Bhabha y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Cosmopolitanism*, Durham, Duke University Press, 2001.

Occidente y en el no Occidente. Aquí, semejante terreno entrecruzado parece marcado por el poder, así como por la diferencia y la autoridad tanto como por la alteridad. Finalmente, tales procedimientos y perspectivas no sólo remodelan categorías-cuestiones amplias —de lo universal y lo particular, lo cosmopolita y lo vernáculo, lo global y lo local, el eurocentrismo y el nativismo, el colonialismo y el nacionalismo, el Estado y la comunidad, y la historia y la memoria— al tamizarlas a través de cuadrículas conceptuales específicas que involucran los encantamientos de la modernidad. También se quedan con expresiones divergentes, particulares de la modernidad, aunque siempre prestando atención a las implicaciones críticas, amplias, no reificando ni a la una ni a la otra, pero críticamente pensando a ambas por completo. Inútil decir que tales disposiciones y descripciones de la modernidad y sus encantamientos corren a través del trabajo.

Tomados juntos, en este trabajo los encantamientos *que perduran* son también encantamientos *para perdurar*, con el fin de interrogar mejor su sombra y sustancia en el pasado y en el presente. Sería una ironía y una parodia si nuestra tarea meramente consistiera en desmitificar —ya sea a través del ardid de agrandar la razón o el recurso de la crítica de la ideología— los encantamientos de la modernidad. Estos encantamientos constituyen las entidades formativas y las coordenadas clave de nuestros mundos, las cuales no son ni mundos ni entidades para desencantar profética, intencionadamente. Más bien, éstos son mundos para cuestionar cuidadosamente y articular de manera ética, mundos incluso para re-encantar.[54]

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.
Appadurai, Arjun (ed.), *Globalization*, Durham, Duke University Press, 2001.
Appleby, Joyce, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, Nueva York, W.W. Norton, 1995.

[54] Para diferentes expresiones de tales procedimientos véase S.K. White, *Sustaining Affirmation..., op. cit.*; Chakrabarty, *Provincializing Europe..., op. cit.*, y William Connolly, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1955. Véase también M. Taussig, *Defacement..., op. cit.*

Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993.
Barlow, Tani (ed.), *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, Durham, Duke University Press, 1997.
Becker, Carl L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932.
Berlin, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
Breckenridge, Carol, Sheldon Pollock, Homi Bhabha y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Cosmopolitanism*, Durham, Duke University Press, 2001.
Burton, Antoinette (ed.), *Gender, Sexuality, and Colonial Modernities*, Londres, Routledge, 1999.
Connolly, William, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1955.
Chakrabarty, Dipesh, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
———, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
Chatterjee, Partha, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
Comaroff, John y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992.
———, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, Chicago University Press, 1997.
Comaroff, Jean y John Comaroff (eds.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham, Duke University Press, 2001.
Coronil, Fernando, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
Crapanzano, Vincent, *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*, Nueva York, New Press, 2000.
Daedalus, Special issue: *Early Modernities*, vol. 127, núm. 3, 1998.
———, Special issue: *Multiple Modernities*, vol. 129, núm. 1, 2000.
De Certeau, Michel, *The Practice of Everyday Life*, trad. Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984.
Donham, Donald, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1999.
Dube, Saurabh, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.
———, “Anthropology, history, historical anthropology”, en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.

———, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham-Londres, Duke University Press, 2004.
———, "Terms that bind: Colony, nation, modernity", en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 1-37.
Dube, Saurabh e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2006.
During, Simon, *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.
Ferguson, James, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999.
Gaonkar, Dilip P. (ed.), *Alternative Modernities*, Durham, Duke University Press, 2001.
Giddens, Anthony, *Consequences of Modernity,* Stanford, Stanford University Press, 1990.
Guha, Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1983.
Gumbrecht, Hans Ulrich, "A history of the concept 'modern'", en H.U. Gumbrecht, *Making Sense in Life and Literature*, trad. Glen Burns, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.
Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. Frederick Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1987.
Hansen, Thomas y Finn Stepputat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press, 2001.
Hansen, Thomas Blom, *The Saffron Wave: Democracy of Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
Harootunian, Harry, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
Kelley, Donald R., *Faces of History: Historical Enquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998.
Knauft, Bruce, "Critically modern: An introduction", en Bruce Knauft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 1-54.
Koselleck, Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trad. Keith Tribe, Cambridge, MIT Press, 1985.
LiPuma, Edward, *Encompassing Others: The Magic of Modernity in Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.

MacIntyre, Alasdir, *After Virtue: A Study of Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.
McCutheon, Russell, *Manufacturing Religion: The Discourse on* Sui Generis *Religion and the Politics of Nostalgia*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.
McGowan, John, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
McMahon, Darrin M., *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.
Mehta, Uday, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
Meyer, Birgit y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces and Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
Mignolo, Walter, "The enduring enchantment (Or the epistemic privilege of modernity and where to go from here)", en Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2006, pp. 228-254.
Mitchell, Timothy, "The stage of modernity", en Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, Minneápolis, University of Minnesota Press, 2000.
Moore, R. Laurence, *Touchdown Jesus: The Mixing of Sacred and Secular in American History*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2003.
Muthu, Sankar, *Enlightenment against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
Piot, Charles, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
Pocock, J.G.A., *Barbarism and Religion: Volume Two, Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
Porter, Roy, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*, Nueva York, Norton, 2001.
Owen, Alex, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
Rofel, Lisa, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley, University of California Press, 1998.
Saler, Michael, "Modernity and enchantment: A historiographical review", *American Historical Review*, vol. 111, núm. 3, 2006, pp. 692-716.
Scout, David, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
Taussig, Michael, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
———, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

———, *The Magic of State*, Nueva York-Londres, Routledge, 1996.

Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2005.

Van der Veer, Peter y Hartmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

Vasant Kaiwar y Sucheta Majumdar (eds.), *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, Durham-Londres, Duke University Press, 2003.

Watson, Stephen, *Tradition(s): Refiguring Community and Virtue in Classical German Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

White, Stephen K., *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

2. UNIVERSALES NORDATLÁNTICOS: FICCIONES ANALÍTICAS, 1492-1945*

Michel-Rolph Trouillot

El mundo se volvió global en el siglo XVI. Europa se convirtió en Europa, en parte, al cortar la cristiandad latina con lo que se sitúa al sur del Mediterráneo, pero también a través de un movimiento hacia el oeste que hizo del Atlántico el centro de los primeros imperios planetarios. Como tales, los imperios se superpusieron y se sucedieron el uno al otro dentro del sistema mundial moderno, pusieron más cerca en el tiempo y el espacio a poblaciones de todos los continentes. El surgimiento del Occidente, la conquista de América, la esclavitud de las plantaciones, la revolución industrial y los flujos de población del siglo XIX pueden ser resumidos como "un primer momento de la globalidad", un momento atlántico que culminó con la hegemonía de Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial.

Aquí argumento que una reevaluación de la densidad, la velocidad y el efecto de los flujos globales que constituyeron el primer momento de la globalidad altera las narrativas dominantes de la historia mundial. No sólo que estas narrativas emergieron como ficciones convenientes del Atlántico del Norte, sino que los mismos términos y categorías comúnmente usados para enmarcar la historia —de los más antiguos universales nordatlánticos tales como la "modernidad" a la más reciente "globalización"— parecen más problemáticos de lo que uno pensó. Insisto sobre la "modernidad" en tanto vista desde la experiencia histórica

*Agradezco a Clare Sammells por su asistencia y comentarios en la investigación y a Saurabh Dube por apremiar esta pieza y por comentar sobre un argumento central a mi libro *Global Transformations: Anthropology & the Modern World*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2002.

caribeña para resaltar el carácter problemático de los universales nord-atlánticos.[1]

Como ya se expresó aquí, el primer momento de la globalidad, el momento Atlántico, comprende cinco siglos de la historia mundial y el acortamiento de grandes masas continentales, incluida Asia. La designación no se refiere al espacio estático sino al *locus* de un *momentum*. Los flujos globales de esa era no estuvieron restringidos geográficamente a sociedades que bordearan el océano Atlántico. La conquista española de las Filipinas, la conquista británica de la India y el control estadounidense de Corea, todos pertenecen a este momento. No es accidental que tales aventuras no atlánticas con frecuencia se llevaran a cabo cuando el poder que las lanzó reclamara control parcial o total del océano Atlántico. En resumidas cuentas, es la centralidad continua del Atlántico, como la puerta giratoria de los flujos globales mayores por alrededor de cuatro siglos, lo que nos permite hablar de un solo momento.

Nuestra arrogancia contemporánea exagera la unicidad de nuestro tiempo, y puede cegarnos a las dimensiones de lo que pasó antes de que naciéramos. Por lo tanto, puede ser útil documentar la densidad, la velocidad y el efecto de los flujos globales que crearon este momento atlántico. Insistiré en los siglos de inicio por dos razones: primera, estamos menos propensos ahora a darnos cuenta de la importancia de estos primeros flujos, y segunda, la evidencia muestra que el *momentum* de cambio fue planetario desde su comienzo.

EL PRINCIPIO DE LOS FLUJOS PLANETARIOS

En 1493, cuando Colón regresó a la isla caribeña que había llamado La Española, estaba en una misión diferente a la de su primer viaje. En sus 17 barcos no solamente se encontraban los instrumentos de conquista que había llevado en su primera travesía, sino también cargamentos de cosechas, frutas, semillas y animales, incluidas ovejas, cerdos, cabras, reses, pollos, cebollas, rábanos, garbanzos, semillas de trigo y plantas de vid. Si la imagen evoca un Arca de Noé colonial es en parte porque Colón tenía propósitos similares a aquellos del patriarca bí-

[1] Este artículo se superpone a veces con mi reciente libro (*op. cit.*), y algunos de sus temas están más desarrollados allí.

blico: llevó esos cultivos y animales para reproducción futura en las Antillas.[2] Dado el clima tropical del Caribe, ahora parece fantasioso que Colón vislumbrara cultivar trigo o hacer vino en lo que ahora es Haití y la República Dominicana; no obstante, necesitamos recordar que sus sucesores tuvieron éxito en la producción de vino medio siglo más tarde, en lugares inesperados como Chile y California. El segundo viaje de Colón prefiguró los movimientos masivos de bienes, cosechas, animales y mercancías que contribuyeron al momento atlántico de la globalidad.

Por cierto, fue nueva también, en ese segundo viaje, la certeza de Colón de que él y otros serían capaces de ir y venir entre el Viejo y el Nuevo Mundo. El contenido de sus barcos estaba asentado como premisa sobre la continuidad de los flujos planetarios, tanto de aquellos que esperaba con ilusión como de aquellos que no pudo predecir; estaban establecidos como premisas, en la creencia de que otros de la cristiandad seguirían sus pasos. Entre los 1 200 hombres en ese segundo viaje estaban especialistas en el cultivo de la tierra, en irrigación y en la construcción de caminos, cuya presencia presumía un movimiento de ida y vuelta entre España y el Caribe. No mucho después, la invasión castellana al continente americano señaló el verdadero principio de los flujos de población planetario de este primer momento de la globalidad. Estos flujos incluyen a los 12 millones de africanos que se trajeron para alimentar la maquinaria de las plantaciones durante los tres largos siglos que duró el comercio esclavista, y los europeos —británicos, franceses, españoles, holandeses, portugueses y daneses— y americanos blancos que compraron esclavos en África, los transportaron a Europa, o los usaron y vendieron en América. Excepto por la primera fiebre del oro del siglo XVI, las migraciones principales del momento atlántico, voluntaria o coercitivamente, fueron generadas por la distribución global de la mano de obra en el sistema mundial capitalista.

Después del fin de la esclavitud caribeña, medio millón de asiáticos fueron traídos al área para reabastecer la fuerza de trabajo. La mayoría venía del subcontinente indio y fueron a Trinidad o a la Guyana británica; no obstante, sus orígenes abarcan la totalidad de Asia, desde Japón hasta Java y Sri Lanka. Viajaron a áreas del archipiélago antillano, a te-

[2] Véase Davies Hunter, *In Search of Columbus*, Londres, Sinclair-Stevenson, 1991, pp. 153-157; D. Watts, *The West Indies: Patterns of Development, Culture and Environmental Changes since 1492*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 90.

rritorios continentales como la Guyana británica y Surinam. Alrededor de la misma época, más de 300 000 chinos fueron movidos a Perú, México y Cuba; la última aceptó más de dos tercios del total. Para 1927, los chinos eran la minoría más grande en la ciudad de México. Durante la misma era, miles de chinos y japoneses se movieron a Brasil y Perú, un flujo que no paró en el último país hasta la década de 1970.

Como los Estados nordatlánticos movieron a la fuerza poblaciones en todo el mundo, sus propios ciudadanos también se movieron de un continente a otro, la mayoría entre áreas con climas templados. El trabajo era la principal fuerza detrás de estos movimientos, excepto que era raramente coercitivo. La migración europea se incrementó tremendamente al cierre del siglo XIX. Entre 1846 y 1924, de 40 millones a 50 millones de ciudadanos europeos migraron a América. Esta estimación vaga es en sí una indicación de la incapacidad de los estados involucrados para controlar, o incluso medir, estos flujos. La mayoría de los migrantes terminaron en Estados Unidos, pero también millones se fueron a Canadá, Brasil y Argentina. Para 1895, 74% de la población en y alrededor de Buenos Aires era nacida en el extranjero. Para 1914, la mitad de la población de Argentina estaba compuesta de residentes nacidos en el extranjero y sus descendientes. Al principio del siglo XX, Argentina, Canadá, Australia y Nueva Zelanda tenían un porcentaje mayor de migración que Estados Unidos, ya sea entonces o ahora. La migración europea no sólo apuntó a América: Australia, Nueva Zelanda y el África del Sur aún experimentan las marcas de esos flujos globales de inicio.

Así como la gente se movió, así lo hicieron los bienes. Flujos masivos de oro y plata, de cosechas y especias, de plantas y enfermedades, del tabaco a los cocos, de la sífilis a la viruela, de las minas de Perú a los jardines Kew esparcidos en el imperio británico, enmarañaron a las poblaciones mundiales en encuentros y confrontaciones no restringidos por la distancia física. Desde el comienzo, los europeos que vinieron al Nuevo Mundo trajeron junto con sus esclavos una variedad de plantas, animales y otros organismos vivos. Caballos, cerdos, ovejas, perros, pollos, burros, reses, plátanos y todos sus parásitos se movieron al Nuevo Mundo. Así lo hicieron el sarampión, la tos ferina, la peste bubónica, la malaria, la fiebre amarilla, la difteria, la disentería por amebas, la influenza y la viruela. La última por sí sola probó ser un asesino masivo de proporciones aún no superadas por la población nativa.

Mientras el movimiento de poblaciones y animales entre el Viejo Mundo y el Nuevo era mayormente unidireccional, el de los cultivos no lo era: los cultivos americanos se expandieron en Europa, Asia y África.[3] Otros cultivos y sus subproductos completaron totalmente el círculo global, volviéndose, en el proceso, mercancías planetarias. De uso común ya fuera de Europa, fueron traídos a América por los europeos solamente para ser revendidos más tarde en Europa o incluso a clientes africanos y asiáticos. El primero de ellos es la caña de azúcar: nativa de Nueva Guinea e introducida a Europa vía el sur de Asia, en el siglo XVIII era la exportación principal de muchos de los territorios esclavistas caribeños, revitalizando al proletariado europeo y la predilección nordatlántica por la dulzura.[4] El café, nativo de Yemen y llevado al Caribe en el siglo XVIII, fue pronto revendido a los clientes de Medio Oriente de Francia.[5] El almirantazgo británico en África usaría más tarde el cítrico caribeño como una protección contra el escorbuto. Las bananas, un cultivo manipulado del Viejo Mundo, se convirtieron en la principal cosecha de exportación de las Islas de Barlovento, Colombia y Ecuador. El tabaco, el cacao, el arroz y en una menor proporción el opio y la mandioca, también se convirtieron en mercancías globales de este momento Atlántico.

Estos flujos de mercancías sustentaron la vida del Atlántico del Norte tanto antes como después de la revolución industrial. Las élites económicas especularon con los rendimientos de estos intercambios con un grado variable de respeto por las fronteras políticas desde por lo menos el siglo XVI. Para el siglo XVII, las ruedas del intercambio ya tenían dimensiones planetarias.[6] La historia de Holanda, desde la reapertura en 1592 del mercado de valores hasta su colapso en 1783, es una historia de libro de texto del capital mercantil y financiero que cruzó fronteras, unió continentes, y en el proceso afectó las prácticas y creencias locales. Los mercaderes holandeses apoyaron la empresa colonial española en Améri-

[3] Véase William Hardy McNeill, *The Global Condition: Conquerors, Catastrophes, and Community*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 43.

[4] Véase Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Nueva York, Viking, 1985, pp. 49-50.

[5] Véase mi estudio "Motion in the system: Coffee, color and slavery in eighteenth-century Saint-Domingue", *Review* (A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations), núm. 5, 1982, pp. 331-388.

[6] Véase Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, vol. 2, Berkeley, University of California Press, 1992.

ca, y más tarde su propia flota contra los bajeles españoles y portugueses; después proporcionaron crédito a Francia e Inglaterra mientras transformaban Ámsterdam en un depósito enorme para las mercancías de todos los continentes y sobre la marcha acumularon un poder global no igualado por la realeza. La Compañía de la India Occidental Holandesa estableció almacenes en Brasil, Curazao y Nueva York. La Compañía de la India Oriental Holandesa, el equivalente de una central eléctrica transnacional que utilizaba los servicios de 8 000 marineros, desarrolló junto a su propio eje transcontinental de especias, un negocio muy rentable dentro de Asia: vendía madera de Timor a China, textiles de la India a Sumatra y elefantes siameses a Bengala. En resumen, a principios de este primer momento de globalidad, el capital, la mano de obra y las mercancías que generaron, circunscribieron un mundo en el cual las subpartes estaban cada vez más entrelazadas de un modo que ahora tendemos a olvidar.

El flujo de oro y capital a través de las fronteras geográficas y políticas no siempre estuvo a la alza, pero sí llegó a encumbrarse en el periodo inmediatamente precedente a la Primera Guerra Mundial. El índice del comercio de exportación al respecto del producto interno bruto pudo haber sido mayor en 1913 que en 1973. En 1913-1914, la inversión directa extranjera era de alrededor de 11%, casi al mismo nivel que en 1994. Los flujos de capital relativos a la producción fueron mayores durante las primeras décadas del siglo xx que los de la década de 1980.

En ese sentido, la Primera Guerra Mundial fue apropiadamente nombrada ya que confirmó los lazos globales que estas figuras sugieren. La gran guerra involucró el decomiso de las posesiones alemanas en Oceanía, en África suroccidental y Tangañica. Los indios pelearon en el frente occidental británico y los *tiralleurs* singaleses murieron en y por Francia. Once años después de la guerra, el gran colapso de 1930 ató a Nueva York y a Viena en una espiral descendente, pero también envió en picada los precios de los productos agrícolas de todas partes del globo. Fue ciertamente una depresión mundial, a la que pronto le seguiría otra guerra mundial.

CAMBIO DE PRÁCTICAS, IDENTIDADES COMPLEJAS

Estos movimientos masivos de bienes, poblaciones y capital produjeron cambios abruptos no sólo en las condiciones materiales de las poblacio-

nes involucradas, sino también en sus prácticas y en la forma en que se veían a sí mismas y al mundo que los circundaba. Tendemos a pensar nuestra era contemporánea como una de transformaciones rápidas que desafía nuestra capacidad para adaptarnos; ciertamente, lo es. No obstante, el primer momento de globalidad también estuvo caracterizado por la velocidad para aquellos que lo vivieron, y constantemente puso a prueba su capacidad para adaptarse rápidamente. Pasaron esa prueba más frecuentemente de lo que ahora pensamos. El siglo XVI nos da un atisbo del *momentum* global. El maíz llegó probablemente al Viejo Mundo durante uno de los viajes de regreso de Colón; para la década de 1560 era cultivado en lugares tan distantes de América y muy lejos el uno del otro como la costa oeste de África y la provincia de Hunan en China. Por esa época, los frailes españoles estaban estableciendo las primeras bodegas de vino en Chile, Perú y California. Los nativos mexicanos, que no conocían las reses antes de la Conquista, estaban para entonces trabajando en ranchos, algunos de los cuales contaban con 150 000 cabezas de ganado.

La explotación colonialista fue con frecuencia el motor detrás de estas rápidas adaptaciones, especialmente en los siglos XVIII y XIX, cuando el control colonial sobre la producción generalmente se volvió más sistemático. Sin embargo, el control colonial no fue siempre un factor. A veces, una nueva importación proporcionaba una clara ventaja sobre sus competidores, como lo hizo la papa a través de la mayor parte de Europa. Algunos nativos americanos adoptaron el caballo de manadas que habían escapado de los ranchos españoles; para cuando se encontraron con los primeros colonos anglosajones, ya habían integrado el montar a caballo en sus prácticas culturales cotidianas. Tomó menos tiempo para el maíz ser adoptado por los africanos sobre la línea costera Angola-Congo a finales del siglo XVI, que lo que le tomó al café exprés moverse de las dos costas de Estados Unidos y volverse una mercancía accesible en el oeste medio o en el sur a finales del siglo XX. Uno podría argumentar que un amasijo de maíz es inherentemente más agradable que el café en su forma exprés, pero semejante argumento implica un juicio de valor sobre la aceptabilidad universal de productos culturales variados. En un terreno más seguro, uno podría demostrar que las presiones coloniales y la economía política de la costa africana en ese tiempo —incluida la contabilidad del costo de la producción de cereal abatido a la ingestión calórica individual— hizo relativamente fácil la aceptación del

maíz. Los africanos adoptaron el maíz muy pronto porque era práctico para ellos hacerlo así. Ese argumento inmediatamente relativiza el sentido de nuestra propia apertura cultural.

Tales cambios tan veloces afectaron las identidades y prácticas culturales y políticas, y provocaron respuestas que varían de la revuelta a la aceptación y a la confusión. No es de sorprenderse que el primer momento de la globalidad produjera sus híbridos autoproclamados, individuales o en grupos, que se vieron a sí mismos perteneciendo a más de una unidad sociocultural, compartiendo más de un legado cultural. El puerto comercial de Cambay en el siglo XVII, en el océano Índico, unía África Oriental, el Medio Oriente e Indonesia, y contaba con cierta cantidad de residentes portugueses que erigieron mansiones construidas y amuebladas de acuerdo con el gusto portugués. ¿Era una ciudad india, islámica o portuguesa? K.N. Chaudhuri, quien hace esa pregunta, contesta: "eran simultáneamente las tres como una abstracción pero una o la otra de acuerdo con el punto de vista de sus habitantes".[7] Aunque Cambay tenía barrios étnicos diferentes, uno sospecha que la abstracción y la presencia bastante específica de cada barrio influyeron en el sentido de identidad de cada grupo. Sabemos que era imposible para los dahomeyanos en Barbados, los japoneses en Perú, los javaneses en Surinam o los indios en África Oriental, escaparse del sentimiento de estar atrapados entre dos mundos. Pudo haber sido igualmente difícil para sus hijos escoger cualquiera de estos dos.

El sentido de pertenencia a muchos mundos al mismo tiempo debe haber sido común también para muchos de los *conversos* (judíos obligados a convertirse al cristianismo), quienes se unieron a la aventura castellana de América. La superposición cultural reforzada por el poder igualmente marcó a los filipinos traídos bajo la sombra de España, forzadas después por Estados Unidos a manipular las corrientes culturales, de densidad y procedencia variadas. Híbridos de clase peculiar fueron los primeros americanos que descubrieron que se habían vuelto "indios" y fueron adiestrados para escribir en español la historia de una indianidad que vino con los conquistadores. Híbridos autoproclamados fueron los mulatos de Cuba, Brasil, Saint-Domingue y Louisiana, y muchos mesti-

[7] Véase K.N. Chaudhuri, *Asia Before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 347.

zos latinoamericanos. Por cierto, para 1815 Simón Bolívar hizo oficial una narrativa del mestizaje: "no somos […] ni indios ni europeos, sino unas especies a medio camino entre los propietarios legítimos de este país y los usurpadores españoles". La alabanza de la diversidad y la celebración de los orígenes mezclados han sido ampliamente generalizadas por siglos. Algunos autores argumentan que la conciencia del *metissage* cultural es inherente en el proceso de criollización como se desarrolló en las Antillas y, por lo tanto, inherente a la vida caribeña. En suma, desde los primeros siglos del momento Atlántico las identidades nunca han sido tan simples como algunas veces tendemos a creer.

La conciencia de los orígenes mezclados no significa que los individuos pueden espontáneamente volver a trazar los flujos que contribuyeron a dar forma a sus prácticas y ambiente actuales. Ciertamente, a la larga el efecto de las importaciones culturales es con frecuencia proporcional a la capacidad de olvidar que alguna vez fueron adquiridos o impuestos. ¿Cuántos californianos ponderan de manera rutinaria los nombres en español de sus calles y ciudades? ¿Cuántos italianos hoy en día no ven al jitomate como una parte intrínseca de su herencia cultural? ¿Cuántos líderes nativos americanos se atreverían a rechazar al caballo como culturalmente extranjero? Al insistir en el efecto de las plantas exportadas de América hacia el Viejo Mundo, William McNeil nos pregunta: "imagínense a los italianos sin jitomate, a los chinos sin camotes, a los africanos sin maíz, y a los irlandeses, alemanes y rusos sin papas".[8] Podríamos prolongar la lista interminablemente en múltiples direcciones: América Latina sin la cristiandad, India sin el inglés, Argentina sin los alemanes, Texas sin ganado, el Caribe sin negros o el ron, Inglaterra sin el té, Francia sin los cafés o sin las papas francesas. El punto es obvio. El mundo que heredamos hoy es producto de los flujos globales que empezaron a finales del siglo XV y continúan afectando a las poblaciones humanas. No obstante, la historia del mundo es raramente contada en esos términos.

Ciertamente, la particularidad de las narrativas dominantes de la globalización es el silenciamiento masivo del pasado a escala mundial, la obliteración sistemática de encuentros continuos y hondamente sentidos que han marcado la historia de la humanidad a lo largo y ancho del globo y que yo sólo he bosquejado aquí. Para que el sushi en Chicago

[8] William Hardy McNeill, *The Global Condition…*, *op. cit.*

nos asombre, necesitamos silenciar el hecho de que los franciscanos estuvieron en Japón tan temprano como el siglo xv. Para que los velos musulmanes en Francia parezcan fuera de lugar, necesitamos olvidar que Charles Martel frenó a Abd-al-Rahmá sólo a 300 millas al sur de París, dos reinados antes que Carlomagno. Para hablar de una cultura global hoy, necesitamos olvidar que la pasta de chile china viene de México, las papas francesas de Perú y el café jamaiquino Montaña Azul de Yemen.

Una tarea central de la antropología histórica es traer a la conciencia pública los flujos —de este primer momento de la globalidad— que han dado forma al mundo en que vivimos.[9] Todavía la vulgarización del registro histórico no es suficiente. Después de todo, estos hechos fueron siempre parte del registro disponible. El que raramente se les haya concedido la significación que merecen sugiere la existencia y aplicación de mecanismos de silencio que los hacen aparecer menos relevantes de lo que son, aun cuando son conocidos. El silenciamiento del pasado es inherente no sólo a *qué* se dice, sino también a *cómo* se dice.[10]

Una tarea teorética paralela a la documentación de estos flujos es el evaluar los términos de las narrativas dominantes de la historia del mundo: las palabras usadas, los conceptos utilizados, los fraguados de las tramas y subtramas, el esbozo de los personajes y las conexiones hechas o ignoradas entre todos los ya mencionados. Debemos mantener bajo

[9] Insistir aquí sobre la relevancia de este primer momento de globalidad no significa negar la especificidad histórica de la era de la dominación nordatlántica que comenzó después de la segunda guerra mundial, sino más bien tomar una muy necesitada distancia de las narrativas dominantes de la globalización. Ya he dicho claramente en otras partes lo que es sorprendentemente nuevo acerca de nuestros tiempos además de la dominación estadounidense: la dominación del capital financiero, la integración del mercado mundial para bienes de consumo, la correspondiente producción global del deseo, especialmente entre la juventud, la implementación del concepto de cultura como una herramienta política y de mercadotecnia, la cara cambiante de las instituciones estatales y así sucesivamente. Un punto central aquí es el grado en el cual malentendemos la especificidad de nuestros tiempos cuando ignoramos el registro empírico masivo de los flujos globales anteriores a 1945. Véanse mis siguientes estudios: "The anthropology of the state in the age of globalization: Close encounters of the deceptive kind", *Current Anthropology*, núm. 42, 2001, pp. 125-138; "The otherwise modern: Caribbean lessons from the savage slot", en Bruce M. Knauft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 220-237; "Adieu culture: A new duty arises", en Richard G. Fox y Barbara J. King (eds.), *Anthropology Beyond Culture*, Oxford, Berg, 2002, pp. 37-60.

[10] Véase mi estudio *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

sospecha cualquier palabra que describa un trozo de la historia a la vez que clame relevancia universal. Palabras tales como progreso, desarrollo, modernidad, Estado-nación y la misma globalización están entre las que tengo en mente. Demostraré cómo la suspicacia hacia estas palabras maestras está bien fundamentada por medio de una exploración de la "modernidad" colocada de nuevo en los antecedentes de la experiencia histórica caribeña.

LAS CARAS ESCONDIDAS DE LA MODERNIDAD

El término modernidad es usado cada vez más y de distintas maneras por una gama de analistas de varias disciplinas, incluidos los antropólogos, quienes han propuesto tratamientos diferentes tanto para sus referentes como para su aplicación.[11] La proliferación de voces es comprensible. La modernidad es un término turbio que pertenece a una familia de palabras que podemos etiquetar como "universales nordatlánticas" y que son inherentemente ambiguas por razones que trataré de exponer.

Por universales nordatlánticos significo las palabras que proyectan la experiencia nordatlántica en una escala universal que ellas mismas ayudaron a crear. Los universales nordatlánticos son detalles que han ganado un grado de universalidad, trozos de la historia humana que se han vuelto estándares históricos. No describen al mundo, ofrecen visiones del mundo. Parecen referirse a las cosas como existen, pero debido a que están arraigados en una historia particular, evocan múltiples capas de sensibilidades, persuasiones, suposiciones culturales y elecciones ideológicas ligadas a la historia localizada. Nos llegan cargadas de sensibilidades estilísticas y estéticas, de persuasiones filosóficas y religiosas; asunciones culturales que van de lo que significa ser un ser humano a la relación apropiada entre los humanos y el mundo natural; de elecciones ideológicas que se extienden desde la naturaleza de lo político hasta sus posibilidades de transformación. No hay unanimidad dentro de lo nordatlántico en sí sobre cualquiera de estos asuntos, pero hay una historia

[11] Véanse Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996; Dilip Parameshwar Gaonkar, "Introduction", *Alter/Native Modernities* (Special Issue, *Public Culture*), núm. 27, 1999, pp. i-v, y Bruce Knauft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.

compartida sobre cómo estos asuntos han sido y cómo deberían ser debatidos, y estas palabras portan esa historia. Y aun, ya que son proyectadas como universales, niegan su localización, las sensibilidades y la historia de las cuales emanaron.

De tal manera, los universales nordatlánticos son siempre prescriptivos hasta el grado de sugerir siempre un estado correcto de las cosas: lo que es bueno, lo que es justo, lo que es sublime o deseable. Esa prescripción es inherente a la proyección misma de una experiencia limitada históricamente en la escena mundial. Los universales nordatlánticos son siempre seductores, a veces incluso irresistibles, precisamente porque se las ingenian para ocultar su especificidad localizada y, por ende, su ubicación histórica parroquial. Tiene sentido ser moderno. Es bueno ser moderno. ¿Cómo podría alguien no querer ser moderno? Estas proposiciones significan cosas diferentes para personas diferentes, pero la cantidad de voces divergentes que usan y abusan de estas palabras verifican su atracción.

La habilidad de proyectar relevancia transhistórica, a la vez que oculta las particularidades de sus marcas y orígenes, hace de los universales nordatlánticos algo muy difícil de conceptualizar y muy seductor para ser usado. Parte de su seducción reside en esa capacidad para proyectar claridad al tiempo que permanece ambiguo. Tenemos un sentido más cercano de lo que la modernidad puede significar cuando señalamos a los opositores —los talibanes de Afganistán, una tribu nativa del Amazonas, o cualquier figura que temporalmente juega la cara mala o buena de los no modernos— que cuando investigamos a aquellos que la alaban; en otras palabras, lo no moderno es deslumbrante pero lo moderno es mucho menos obvio. A pesar de esta opacidad, sería falso no reconocer que la palabra modernidad evoca sensibilidades, percepciones, elecciones y ciertamente estados de las cosas que no son fácilmente capturados por las palabras. Lo moderno puede ser vago; no obstante, parece necesario. Eso explica en parte por qué es una palabra seductora. Pero si la seducción de los universales nordatlánticos tiene también que ver con su poder para silenciar su propia historia, entonces necesitamos desenterrar esos silencios, los eslabones perdidos teoréticos y conceptuales que los hacen tan atractivos. En sus implicaciones más comunes como un universal nordatlántico, la "modernidad" disfraza y malinterpreta los muchos Otros que crea. Una aseveración crítica de la modernidad debe empezar con la revelación de sus caras ocultas.

LA ADMINISTRACIÓN (GESTIÓN) DE LA IMAGINACIÓN

La modernidad y la modernización, cada una llama a prestar atención a la coexistencia necesaria de las dos geografías a través de las cuales se lleva a cabo el capitalismo, tanto occidental como mundial. Por lo tanto, una distinción rígida entre la modernización societal y la modernidad cultural puede ser desorientadora,[12] especialmente cuando las trata como desarrollos históricos separados en los que cada una puede ser juzgada en sus propios términos. No obstante, la distinción es aún útil si tenemos en mente que a los hechos y procesos que liamos en paquetes bajo una etiqueta fueron de un día a otro historia mundial, *como un paquete*, una condición de posibilidad del proceso y fenómeno que cubrimos con la segunda etiqueta.

Hablar de la modernización es acentuar las características materiales y organizacionales del capitalismo mundial en localidades específicas; es hablar de la administración de la geografía, de esos aspectos del desarrollo del capitalismo mundial que reorganizan el espacio por propósitos explícitamente políticos o económicos. La modernización tiene todo que ver con la economía política, con una administración de la geografía que crea *lugares*: un lugar llamado Francia, un lugar llamado Tercer Mundo, un lugar llamado mercado, un lugar llamado fábrica o, de hecho, un lugar de trabajo.

Si la modernización tiene que ver con la creación del lugar —como una relación dentro de un espacio bien definido—, la modernidad tiene que ver con la proyección de ese lugar —lo local— en contra de un antecedente espacial que es teóricamente ilimitado. La modernidad conlleva ambas: la relación entre lugar y espacio y la relación entre lugar y tiempo. Con el fin de prefigurarse el espacio teóricamente ilimitado —como contrario al espacio dentro del cual la administración ocurre— uno necesita relacionar el espacio con el tiempo u ocuparse de una temporalidad única, de la posición del sujeto localizado en ese lugar. La modernidad tiene que ver con aquellos aspectos y momentos en el desarrollo del capitalismo mundial que requieren la proyección del sujeto individual o colectivo en contra del espacio y el tiempo. Tiene que ver con la historicidad.

[12] Dilip Parameshwar Gaonkar, "Introduction", *op. cit.*, p. 1.

Deberemos notar como indicadores de la modernidad los momentos históricos que localizan tanto al sujeto individual como al colectivo, a la vez que abren sus horizontes espaciales y temporales y multiplican sus referencias con el exterior. La invención de la vida privada en el Renacimiento, y las características accesorias señaladas por Chartier y otros, tales como la propagación de la lectura silenciosa, los diarios personales, las bibliotecas privadas, la traducción de la Biblia a lenguas vernáculas, la invención de la nación y las historias nacionales y la proclamación de la Carta de Derechos Individuales estadounidense, todas pueden ser leídas como momentos clave en la propagación de la modernidad.[13] Cercano a nuestros tiempos, la producción global del deseo, incitada por la unificación del mercado global para bienes de consumo, expande aún más la geografía de la imaginación de la cual la modernidad es parte.[14]

Que esta producción global del deseo, como un momento de la modernidad, iguala a la globalización como un momento en la historia espacial —y, por lo tanto, a la administración— del capital sugiere que aunque la modernidad y la modernización no deberían ser confundidas están inherentemente entrelazadas. Uno podría tomar las dos listas de indicadores que he sugerido, extenderlas apropiadamente y trazar líneas a través de ellas que marquen su inseparabilidad. Así como la proyección imaginaria del Occidente constantemente recarga los proyectos administrativos de la modernización, así es la modernización en sí una condición de la posibilidad de modernidad.

LO MODERNO COMO HETEREOLOGÍA

Como he argumentado en otro espacio con mayor profundidad, la modernidad siempre ha requerido otro y Otra Parte.[15] Siguiendo a Koselleck,[16] la modernidad implica un cambio fundamental en los regímenes de la historicidad, más notablemente la percepción de un pasado radical-

[13] Roger Chartier (ed.), *Passions of the Renaissance: A History of Private Life*, vol. 3, trad. Arthur Goldhammer, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1989.

[14] Véase mi estudio "The anthropology of the state…", *op. cit*.

[15] "The otherwise modern…", y "Adieu culture…", *op. cit*.

[16] *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trad. Keith Tribe, Cambridge, MIT Press, 1985.

mente diferente del presente y la percepción de un futuro que se vuelve alcanzable (debido a lo secular) y, sin embargo, indefinidamente pospuesto (debido a la remoción de la escatología). Llegamos a la conclusión de que la modernidad requiere una localización en el espacio. Tan pronto como uno esboza una sola línea que ate al pasado, al presente y al futuro, y aún insiste en sus cualidades distintivas, uno debe inevitablemente situar actores a lo largo de esa línea, ya sea adelante o atrás. Estar atrás sugiere otra parte, tanto dentro como fuera del espacio definido por la modernidad: fuera, hasta el grado que estos Otros aún no han alcanzado ese lugar donde el juicio ocurre; dentro, al grado que el lugar que ahora ocupan puede ser percibido desde ese otro lugar dentro de la línea. Este nuevo régimen de historicidad requiere también una localización de su sujeto. Aquí el tiempo crea el espacio. Este espacio puede ser —por cierto, con frecuencia lo es— imaginario, que meramente sugiera que puede haber más continuidades de las que pensamos entre la geografía de la imaginación del Renacimiento y de la Ilustración. Dentro de esa geografía, las elaboraciones de un estado de naturaleza en Hobbes, Locke o Rousseau, tan variadas como son, emergen como modernidades alternativas contra lo que uno puede leer que significa ser moderno. En resumen, el régimen histórico temporal que Koselleck asocia con la modernidad crea múltiples espacios para el Otro. Si eso es así, la modernidad precisa de múltiples lecturas de alteridad, lo que Michel de Certeau llama hetereología.[17] Lo moderno es ese sujeto que mide cualquier distancia de sí mismo y la redistribuye contra un espacio de la imaginación ilimitado.

La modernidad es estructuralmente plural considerando que requiere una hetereología, un Otro fuera de sí mismo. Lo moderno es también históricamente plural porque siempre requiere un Otro desde dentro, lo moderno diferente, creado entre las mandíbulas de la modernidad y la modernización. Esa pluralidad se percibe mejor si mantenemos la modernidad y la modernización como grupos distintos pero relacionados de fenómenos con el entendimiento de que el poder desencadenado por la modernización es una condición de posibilidad de la modernidad en sí. Quiero esbozar algunas de las contradicciones del registro caribeño para desarrollar en todas sus facetas una imagen compleja de lo que quiero decir con lo *moderno diferente*.

[17] *Heterologies: Discourse on the Other*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

DIFERENTEMENTE MODERNO: LO CARIBE COMO ALTER-NATIVO

A primera vista, las relaciones de trabajo caribeñas bajo la esclavitud ofrecen una imagen de poder homogeneizante. Los esclavos eran intercambiables, especialmente en los campos azucareros, que consumían la mayor parte de la fuerza de trabajo, y eran víctimas del lado más "despersonalizante" de la modernización.[18] No obstante, si miramos más de cerca, emergen unas cuantas figuras que sugieren los límites de la homogeneidad. Principalmente entre ellas está el esclavo ariete, que ayudaba a decidir cuándo el hervor de los jugos de la caña había alcanzado el grado exacto y cuándo el líquido podía ser transferido de una vasija a la siguiente.[19] Algunos de los dueños de las plantaciones trataron de identificar ese momento usando termómetros complejos. Pero ya que el momento correcto dependía de la temperatura, de la intensidad del fuego, de la viscosidad del jugo y de la calidad de la caña de azúcar en sí, y de su estado al tiempo de cortarla, otros dueños de plantaciones pensaron que un buen ariete era mucho más valioso que la tecnología compleja. El esclavo que adquiría tales habilidades podía ser etiquetado o vendido como "un ariete". Fuera de la caña de azúcar, especialmente en las propiedades más pequeñas que producían café, el trabajo era con frecuencia distribuido por tarea, permitiendo a veces a los esclavos individuales exceder su cuota y ganar una remuneración adicional.

El punto no es si la plantación esclavista daba a los esclavos individuales margen para maniobrar en el proceso del trabajo: no lo permitía. Ni tampoco es el punto conjurar imágenes de resistencia sublime. Más bien, la historia caribeña nos da varios atisbos de la producción de un ente moderno —uno autoproducido a través de una relación particular

[18] Sidney W. Mintz, "The Caribbean as socio-cultural area", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, núm. IX, 1966, pp. 916-941.

[19] De acuerdo con Higman (*Slave Population of the British Caribbean 1807-1834*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984, pp. 170-172), el calderero cabeza del azúcar añadía limón, controlaba la evaporación y decidía cuándo moler el azúcar en el punto de cristalización. Él "dependía de los dueños de las plantaciones para tomar las decisiones correctas en lo que requería un 'conocimiento químico práctico', pero permaneció más como un arte que como una ciencia". Mintz discute la molienda extensamente, notando: "hirviendo y 'moliendo' […] requiere gran habilidad, y los caldereros del azúcar eran artesanos que trabajaban bajo condiciones difíciles" (véase Higman, B.W., *Slave Population…*, *op. cit.*; Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power..., op. cit.*).

con la producción material—, incluso bajo las más duras condiciones posibles. Para bien y para mal, un ariete azucarero era una entidad moderna, lo mismo que un esclavo violinista, un esclavo panadero o una esclava comadrona.[20]

Ese ente moderno toma contornos más firmes cuando consideramos los terrenos proveedores de la esclavitud. Mintz por largo tiempo ha insistido en la relevancia de estos terrenos proveedores, parcelas pequeñas donde a los esclavos se les permitía cultivar sus propias cosechas, y en que se les permitía criar animales en los márgenes de las plantaciones sobre tierras inadecuadas para los principales cultivos de exportación.[21] Dado el alto precio de la comida importada, la disponibilidad de tierras sin utilizar y el hecho de que los esclavos trabajaban en estas parcelas en su propio tiempo libre, estos terrenos proveedores fueron de hecho un subsidio indirecto a los amos, al disminuir su participación en la reproducción de la fuerza laboral.

No obstante, Mintz y otros, yo incluido, hemos notado que lo que comenzó como un bono económico para los dueños de las plantaciones resultó ser un campo de oportunidades para los esclavos individuales.[22] A través de estos terrenos proveedores, los esclavos aprendieron la gestión del capital, la planeación de la producción familiar para propósitos individuales. Cuánto plantar de un cultivo alimentario particular y dónde, cuánto vender del excedente en los mercados locales y qué hacer con la ganancia involucraba decisiones que requerían una valoración de la colocación de cada individuo dentro del grupo familiar. De ese modo, los terrenos proveedores pueden ser leídos no solamente como campos materiales utilizados para realzar las condiciones físicas y legales de los esclavos —incluida, a veces, la compra de la propia libertad—, sino

[20] Roger D. Abrahams, *Singing the Master: The Emergence of African American Culture in the Plantation South*, Nueva York, Pantheon Books, 1992; Gabriel Debien, *Les esclaves aux Antilles françaises (XVIIème-XVIIIème siècle)*, Basse-Terre, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1974, y B.W. Higman, *Slave Population…*, *op. cit*.

[21] Sidney W. Mintz, "Was the plantation slave a proletarian?", *Review*, núm. 2, 1978, pp. 81-98.

[22] Véanse mis estudios: *Peasants and Capital: Dominica in the World Economy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1988; "Discipline and perish: Director's word", *Crosscurrents* (Institute for Global Studies, Johns Hopkins University), núm. 1, 1994, pp. 1-3, y "Culture on the edges: Creolization in the plantation context", en A. James Arnold (ed.), "Who/what is creole?", *Plantation Society in the Americas*, Special issue, núm. 5, 1998, pp. 8-28.

también como campos simbólicos para la producción de entes individuales a través de la producción de bienes materiales.

Semejantes propósitos individuales con frecuencia encontraron su realización en los mercados esclavistas coloniales, donde los esclavos —especialmente las esclavas— comerciaban sus productos por el efectivo que los volvía consumidores. Los propósitos individuales se realizaron a sí mismos a través de patrones de consumo, que incluían desde los elaborados vestidos de las mujeres mulatas hasta el *foulard* único que distinguiría a las mujeres esclavas, la una de la otra. La cantidad de ordenanzas que regulaban la vestimenta de las no blancas, libres o esclavas, a lo largo de todo el Caribe en los días de la esclavitud era simplemente asombrosa. Su grado de detalles —*e.g.*, "sin seda, con dorado, con ornamentación o encaje a menos que este último fuera de un valor muy bajo"— es igualmente sensacional.[23] También es sensacional la tendencia de los esclavos a soslayar las regulaciones y usar la vestimenta como una identificación personal.

Si la modernidad es igual a la producción de entes individuales a través de patrones de producción y consumo, los esclavos caribeños eran modernos, habían interiorizado los ideales de la mejoría individual por medio del trabajo, la propiedad y la identificación personal de mercancías particulares. Era una modernidad tensa y ruda. Eran modernos diferentes, pero indudablemente modernos por esa definición.

Uno podría argumentar —aunque el argumento no es tan fácil como parece— que los entes sobre los cuales he insistido podrían haber existido en cualquier otra parte sin la modernización forzosa impuesta por el colonialismo. Fácilmente concedería ese punto si llevara a darse cuenta que el ente individual moderno clamado por la conciencia nordatlántica no es exclusivo del Atlántico del Norte. Uno también podría argumentar que el ente individual desapegado es sólo una ficción de la geografía de la imaginación nordatlántica, un subproducto ideológico de la narrativa interna de la modernidad. Quizá, sorprendentemente, estoy más dispuesto a conceder ese punto. En cualquier caso, el asunto central no es una supuesta subjetividad individual moderna —lo que sea que pueda ser— sino la inserción de esa subjetividad dentro de un régimen de historicidad particular. La vestimenta como una identificación

[23] Jean Fouchard, *The Haitian Maroons: Liberty or Death*, trad. A. Faulkner Watts, Nueva York, E.W. Blyden Press, 1981, p. 43.

personal puede que sea tan antigua como la sociedad humana; así también puede ser la producción de la identidad a través del trabajo. Sea como sea, dudo que estas dos características —o cualesquiera de los indicadores generalmente aducidos de significar el surgimiento del ente moderno— se hayan obtenido como tales en el Renacimiento o en la cristiandad posterior al Renacimiento. La historia del arte e intelectual, la literatura y la filosofía pudieron habernos desorientado al sobrevalorar estos atributos individuales del ente moderno en detrimento del contexto histórico dentro del cual fueron modelados. Hartog coloca la proyección de la alteridad como el contexto para la autoidentificación remontándose tan atrás como Heródoto.[24] Duby y sus colaboradores en la *History of Private Life* amplían las nociones de privacidad o intimidad retrocediendo hasta la Edad Media.[25] Sospecho que con datos similares uno podría hacer descubrimientos poderosos fuera de la cristiandad, y de ese modo relativizar la narrativa que hace al ente individual moderno semejante a un producto eurocéntrico.[26]

Esta narrativa revisionista, aunque necesaria, no es el asunto central. Las críticas al eurocentrismo con demasiada frecuencia extienden sus argumentos en términos de primacía cronológica. Gastan mucha energía demostrando que las características afirmadas por las narrativas nordatlánticas de haber sido europeas primero, pueden en realidad ser encontradas en otras partes antes de la presencia europea. Pero la primacía cronológica es en sí misma un principio central de la imaginación nordatlántica. El valor de ser la primera es un premio particular en el tiempo, una toma específica en la historicidad. La existencia de ciertas características sociales fuera de Europa importa menos que la inscrip-

[24] François Hartog, *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, trad. Janet Lloyd, Berkeley, University of California Press, 1988.

[25] Georges Duby (ed.), *Revelations of the Medieval World: A History of Private Life*, vol. 2, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1988.

[26] Algunas veces los datos están ahí y sólo la perspectiva falta. Revocando la perspectiva dominante, Mintz ("Men, women, and trade", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 13, 1971, pp. 267-268) se pregunta: "¿Quién es más moderno, más occidental, más desarrollado: una marchante yoruba analfabeta y descalza que diario arriesga su seguridad y su capital en una competencia vigorosa individual con otros como ella; o una graduada de la Universidad Smith que pasa sus días transbordando a su marido a la estación de tren Westport y a sus hijos a clases de ballet? Si la respuesta es que por lo menos la muchacha de la Smith es alfabeta y usa zapatos, uno puede preguntarse si un modo de antropología no ha sido elevado con su propio petardo."

ción de esas características en regímenes sociales y políticos *de entonces,* y mucho menos incluso que la inscripción de estas mismas características —como entonces se encontraban en Europa— en las narrativas nordatlánticas *de ahora*. Desde esa perspectiva, los entes modernos pueden ser menos un asunto del contenido de una subjetividad individual que la inserción de esa subjetividad en un régimen particular de historicidad y de gestión sociopolítica.

La historicidad moderna vincula tanto una ruptura fundamental entre el pasado, el presente y el futuro —como planes temporales distintos—, como su reconexión a lo largo de una línea que permite la continuidad. He argumentado que este régimen de historicidad a su vez implica una heterología, una lectura necesaria de la alteridad. El hecho de que la historia del Caribe, como la conocemos, principie con una ruptura abrupta entre el pasado y el presente es impresionante. De ninguna manera pudo la modernización forzosa impuesta por los colonizadores ser percibida por cualquiera de los actores como una mera continuación de un pasado inmediato. Éste era un Nuevo Mundo para todos los involucrados, incluso para aquellos que habían vivido dentro de él antes que se volviera nuevo para otros. La conciencia de que los tiempos han cambiado, que las cosas se estaban desbaratando y convergiendo en nuevas maneras, era ineludible y no obstante inseparable de la conciencia de que otros eran fundamentalmente diferentes. La sensibilidad al tiempo y el reconocimiento de la heterogeneidad asociada con la modernidad son ineludibles aquí. Ciertamente, han sido temas centrales de la erudición caribeña.[27]

Aquí, los barrios de esclavos están hablando. Este espacio impuso el descubrimiento repentino de un pasado africano común, pero también la conciencia de que esta comunidad escasamente cubría las diferencias fundamentales. Uno no podía dirigirse a ese pasado por la puerta contigua, que se veía dramáticamente similar, sin usar un lenguaje derivado, por lo menos en parte, de los amos. Si la conciencia de la posición de uno en la historia, no sólo como individuo sino como parte de un grupo y contra el trasfondo de un sistema social, es parte fundamental de lo que significa ser moderno, el Caribe era moderno desde el día primero, desde el mismo día que el colonialismo impuso su modernización. Si la

[27] Véanse mis estudios "The caribbean region: An open frontier in anthropological theory", *Annual Review of Anthropology*, núm. 21, 1992, pp. 19-42, y "The anthropology of the state...", *op. cit.*

conciencia de las diferencias socioculturales y de la necesidad de negociar a través de tales diferencias es parte de lo que llamamos modernidad, entonces el Caribe era moderno desde por lo menos el siglo XVI, el día primero de la modernidad nordatlántica. Pero si eso es así, la primacía cronológica del Atlántico del Norte se tambalea.

No obstante, la cronología aquí es sólo un índice. Mi meta no es reemplazar la primacía nordatlántica sobre el resto del mundo con una primacía cronológica caribeña sobre otras colonias y poscolonias. Los particulares históricos hicieron del Caribe, para bien y para mal, el área que por más tiempo estuvo bajo el control europeo fuera de Europa misma, y la única donde los europeos se movían como si de hecho fuera una tierra vacía, una *terra nullius* para ser modelada por líneas modernas. Ahora las narrativas nordatlánticas dominantes —que reflejan el alcance internacional del lenguaje inglés, la expansión del protestantismo como una variante de la cristiandad y la diseminación de las sensibilidades teutona y anglosajona— reducen el papel crucial de Portugal y España en la creación del Occidente. Un énfasis relacionado sobre la Ilustración y sobre el siglo XIX y el menosprecio del Renacimiento como momento fundador, condujeron también a descuidar el papel del Caribe y de la América Latina en la producción de los primeros tropos asociados con la modernidad. Esa amnesia cronológica crucialmente impide nuestro entendimiento del Atlántico del Norte en sí.[28]

Quiero insistir en que las lecciones aprendidas del Caribe son aplicables en cualquier otra parte. Ultimadamente, sin embargo, el hecho de que la modernidad ya se había obtenido mucho antes fuera del Atlántico del Norte es sólo una lección secundaria de la ranura del Salvaje Caribeño, una conclusión que *nos* obliga a explicar lo que queda. ¿Pero es lo alternativo realmente lo que queda para ser explicado? ¿Es la interrogante la mujer esclava que usaba su pañoleta como una identificación personal, o las leyes que repetidamente trataron de refrenar su expresión individual? ¿Es la interrogante la flexibilidad del proceso de criollización bajo la esclavitud o la expectativa que los africanos esclavizados y sus descendien-

[28] Véase Enrique Dussel, "Eurocentricism and modernity (Introduction to the Frankfurt lectures)", *Boundary*, núm. 20, 1993, pp. 65-76, y mis estudios "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness", en Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, pp. 17-44, y *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

tes serían ya fuera una *tabula rasa* o meros portadores de la tradición?[29] En pocas palabras, ¿no está la interrogante dentro del Occidente en sí?

La historia del Caribe es menos una invitación para buscar la modernidad en varios tiempos y lugares —una empresa útil pero secundaria— que una exhortación para cambiar los términos del debate. Lo que resta para ser mejor analizada ulteriormente es la relación entre la geografía de la gestión y la geografía de la imaginación, que juntas apuntalan el desarrollo del capitalismo mundial y la legitimidad del Occidente como el universal sin registrar. Los antropólogos necesitan tomar más distancia de los universales nordatlánticos como portadores de esa legitimidad. Como una disciplina, hemos emprendido la crítica más sustentada de las propuestas específicas arraigadas en estos universales dentro de la academia. No obstante, no hemos explorado lo suficiente cuánto estos universales han ayudado a establecer los términos del debate y restringir el rango de respuestas posibles. En el contexto de esta muy necesitada reformulación, la lección más importante del Caribe es una muy formidable: esa lección es que la modernidad nunca fue, nunca podría ser, lo que pretende ser.

BIBLIOGRAFÍA

Abrahams, Roger D., *Singing the Master: The Emergence of African American Culture in the Plantation South*, Nueva York, Pantheon Books, 1992.

Appadurai, Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

Braudel, Fernand, *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, vol. 2, Berkeley, University of California Press, 1992.

Chartier, Roger (ed.), *Passions of the Renaissance: A History of Private Life*, vol. 3, trad. Arthur Goldhammer, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1989.

Chaudhuri, K.N., *Asia Before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Debien, Gabriel, *Les esclaves aux Antilles françaises (XVIIème-XVIIIème siècle)*, Basse-Terre, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1974.

[29] Véase mi artículo "Culture on the edges: Creolization in the plantation context", en A. James Arnold (ed.), "Who/what is creole?", *Plantation Society in the Americas*, Special issue, núm. 5, 1998, pp. 8-28.

De Certeau, Michel, *Heterologies: Discourse on the Other*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.
Duby, Georges (ed.), *Revelations of the Medieval World. A History of Private Life*, vol. 2, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1988.
Dussel, Enrique, "Eurocentricism and modernity (introduction to the Frankfurt lectures)", *Boundary*, núm. 20, 1993, pp. 65-76.
Fouchard, Jean, *The Haitian Maroons: Liberty or Death*, trad. A. Faulkner Watts, Nueva York, E.W. Blyden Press, 1981.
Gaonkar, Dilip Parameshwar, "Introduction", *Alter/Native Modernities* (Special Issue, *Public Culture)*, núm. 27, 1999, pp. i-v.
———, "On alternative modernities", *Public Culture,* núm. 27, 1999, pp. 1-18.
Hartog, François, *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, trad. Janet Lloyd, Berkeley, University of California Press, 1988.
Higman, B.W., *Slave Population of the British Caribbean 1807-1834*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1984.
Hunter, Davies, *In Search of Columbus*, Londres, Sinclair-Stevenson, 1991.
Knauft, Bruce (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.
Koselleck, Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trad. Keith Tribe, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1985.
McNeill, William Hardy, *The Global Condition: Conquerors, Catastrophes, and Community*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
Mintz, Sidney W., "The Caribbean as socio-cultural area", *Cahiers d'Histoire Mondiale,* núm. IX, 1966. pp. 916-941.
———, "Men, women, and trade", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 13, 1971, pp. 247-269.
———, "Was the plantation slave a proletarian?", *Review*, núm. 2, 1978, pp. 81-98.
———, *Sweetness and Power: the Place of Sugar in Modern History*, Nueva York, Viking, 1985.
Trouillot, Michel-Rolph, "Motion in the system: Coffee, color and slavery in eighteenth-century Saint-Domingue", *Review* (A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations), núm. 5, 1982, pp. 331-388.
———, *Peasants and Capital: Dominica in the World Economy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1988.
———, "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness", en Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, pp. 17-44.

———, "The Caribbean region: An open frontier in anthropological theory", *Annual Review of Anthropology*, núm. 21, 1992, pp. 19-42.
———, "Discipline and perish: Director's word", *Crosscurrents* (Institute for Global Studies, Johns Hopkins University), núm. 1, 1994, pp. 1-3.
———, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.
———, "Culture on the edges: Creolization in the plantation context", en A. James Arnold (ed.), "Who/what is creole?", *Plantation Society in the Americas*, Special issue, núm. 5, 1998, pp. 8-28.
———, "The anthropology of the state in the age of globalization: Close encounters of the deceptive kind", *Current Anthropology*, núm. 42, 2001, pp. 125-138.
———, *Global Transformations: Anthropology & the Modern World*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2002.
———, "The otherwise modern: Caribbean lessons from the savage slot", en Bruce M. Knauft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002a, pp. 220-237.
———, "Adieu culture: A new duty arises", en Richard G. Fox y Barbara J. King (eds.), *Anthropology Beyond Culture*, Oxford, Berg, 2002, pp. 37-60.
Watts, D., *The West Indies: Patterns of Development, Culture and Environmental Changes since 1492*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

3. COLONIALIDAD EN GRANDE: EL TIEMPO Y LA DIFERENCIA COLONIAL

Walter D. Mignolo

A principios de la década de 1950, unos biólogos despegaron cerca de una docena de ostras del puerto de New Haven y las enviaron a la Universidad Northwestern en Illinois, aproximadamente a mil millas de New Haven en un huso horario diferente (una hora más temprano). Las ostras estaban sumergidas en agua del puerto original y mantenidas en oscuridad total. Para explorar sus patrones de alimentación, los investigadores ataron hilos muy finos a las conchas, que podían activar plumas de registro cada vez que los movimientos musculares de las ostras causaran a las conchas engoznadas separarse o cerrarse. Como se esperaba, las ostras continuaron abriendo y cerrando sus conchas como si estuvieran todavía abrigadas en el fondo de su puerto de origen, aunque habían sido desplazadas a otro huso horario, a más de mil millas hacia el oeste. Entonces, después de cerca de dos semanas, algo extraño pasó. Gradualmente la hora de apertura máxima de las conchas comenzó a cambiar. Ahora bien, cualquiera que viva cerca de la costa sabe que las marcas de la marea más alta y baja cambian también gradualmente de un día a otro. Las mareas están sincronizadas no con el lugar del Sol en el cielo, sino más bien es el horario de la aparición de la Luna lo que importa, y la Luna marcha cerca de 50 minutos detrás del ciclo del Sol. Sin embargo, los biólogos en Illinois estaban presenciando un cambio cotidiano que no correspondía a ese de New Haven. Después de cuatro días de registrar y analizar los datos, los biólogos determinaron más allá de cualquier duda que las ostras habían reestabilizado la apertura y cierre rítmicos de sus conchas al ciclo de las mareas que ocurriría en Evanston, Illinois, si hubiera un océano en esa localidad.[1]

[1] Véase Anthony Aveni, *Empires of Time: Calendars, Clocks and Cultures*, Nueva

Los biólogos estaban usando la categoría de tiempo y espacio en su experimento; las ostras, no. Las ostras no sabían acerca del tiempo, pero aparentemente sabían un poco sobre los ciclos de la Luna. Sus organismos vivientes estaban modelados, por así decirlo. No es que interiorizaran el tiempo, ya que el tiempo no es una entidad existente sino un concepto humano utilizado para organizar las repeticiones y las transformaciones, primero sobre la experiencia de los ciclos de nuestro propio cuerpo natural y los cuerpos de la naturaleza (equinoccios, solsticios, amanecer y atardecer, nacimiento y muerte, concepción y nacimiento, ciclos menstruales, momentos de cosecha y momentos de almacenamiento, etcétera). Las repeticiones y las transformaciones en la vida del cosmos parecen ser una metáfora descriptiva útil a estas alturas, y puede que no esté fuera de lugar suponer que los organismos vivientes identificados como "seres humanos" tengan un sentido biológico de las repeticiones y transformaciones cósmicas; sin embargo, una vez que las categorías de tiempo y espacio fueron introducidas para organizar y describir las transformaciones y repeticiones, no solamente en los patrones de las ostras sino también en la memoria de los seres humanos, la organización en sí misma asumió una vida propia. Y ya sea o no que los seres humanos tengan de alguna manera patrones como las ostras, la experiencia de los cambios y repeticiones cósmicas ha sido progresivamente reprimida por el artificio mismo construido alrededor de conceptos tales como tiempo y espacio.

Así, podemos marcar una diferencia entre una manera cósmica o biológica de experimentar las repeticiones y transformaciones, como la de las ostras, y otra manera de contar las repeticiones y transformaciones, como la de los biólogos, mediada por un aparato técnico y filosófico para imaginar y medir el tiempo. El "tiempo", propiamente, es una categoría de cálculo, no una categoría de experimentación; es una categoría atribuida a la cultura no a la naturaleza. En la segunda fase de la modernidad (en el siglo XVIII), se volvió una de las categorías centrales para distinguir la cultura de la naturaleza. Sin embargo, ésta no es ocasión para examinar el concepto del "tiempo en diferentes culturas", ya que eso significaría meramente reproducir de manera precisa dos de las

---

York, Basic Books, 1989; y los estudios de F.A. Brown Jr., "Life mysterious clocks", en R. Thruelson y J. Koblereds (eds.), *Adventures of the Mind: Second Series: From the Saturday Evening Post*, Nueva York, Random House, 1962, y J. Hastings y J. Palmer (eds.), *The Biological Clock*, Nueva York, Academic Press, 1970.

diferencias que el "tiempo" contribuyó a hacer: *a)* la diferencia entre naturaleza y cultura, y *b)* la diferencia entre modernidad y tradición.

Pero una vez que llegamos a esta doble ecuación (naturaleza *vs.* cultura; modernidad *vs.* tradición), podremos reconocer la complicidad entre cultura, tiempo y modernidad y el paradigma dependiente en el que la naturaleza, la tradición y la colonialidad han sido colocadas.[2] Aunque esta ecuación se volvió más visible en la Europa del siglo XVIII, ya estaba funcionando en el siglo XVI, con la idea emergente del progreso y la diferencia entre lo antiguo y lo moderno. Sin embargo, aquí no estoy interesado en trazar la historia de una idea sino en su formulación clara, cuando el concepto del tiempo (modernidad y tradición) se unió, bajo la influencia de Newton, al concepto de sistema (sistema natural) y fue utilizado para imaginar la lógica de la sociedad.[3] Kant imaginó que las sociedades humanas podían ser organizadas siguiendo el modelo proporcionado por la ley de la naturaleza, y por ende concibió una historia universal desde un punto de vista cosmopolita *(e.g., cosmo-polis)*. No obstante, podemos extender la discusión aquí al investigar cómo los conceptos occidentales del tiempo también mediaron los ideales cosmopolitas de Kant. Si usted introduce la misión civilizadora dentro de la ecuación modernidad *vs.* tradición, entendería que las sociedades alrededor del planeta comenzaron a ser medidas y clasificadas de acuerdo con su similitud o disimilitud con el orden natural ofrecido por la *cosmo-polis*. Pero eso no fue todo. La historia como

[2] Asumo la colonialidad como un componente constitutivo de la modernidad, no como uno derivativo. Así, el lector encontrará las expresiones de modernidad-colonialidad y sistema mundial moderno-colonial a lo largo del artículo. El punto histórico de referencia es la emergencia del circuito comercial Atlántico en el siglo XVI, que conectó al Mediterráneo con el Atlántico por un lado, y creó las condiciones para la transformación de Europa de un lugar marginal a uno hegemónico, por otro lado. Para la Europa antes del siglo XVI, véase Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, Nueva York, Oxford University Press, 1889; para el surgimiento del circuito Atlántico, véase Anibal Quijano y Emmanuel Wallerstain, "Americanity as a concept, or the Americas in the modern world system", *ISSAI*, núm. 134, 1989, pp. 549-564; para el concepto de colonialidad del poder, véase Anibal Quijano, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, núm. 9, 1997, 113-121; y para la modernidad-colonialidad y el sistema mundial moderno-colonial, véase Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.

[3] Véase Emmanuel Kant, "Idea of universal history from a cosmopolitan point of view (1784)", en Lewis White Beck (ed.), *Kant on History*, Nueva York, MacMillan Publishing Company, 1963, pp. 11-26.

"tiempo" entró a la situación para colocar a las sociedades en una línea cronológica imaginaria que iba de la naturaleza a la cultura, de la barbarie a la civilización, siguiendo una trayectoria progresiva hacia un punto de llegada. Como se sabe, Hegel organizó la *cosmo-polis* de Kant en una escala temporal que reubicó la distribución espacial de los continentes (Asia, África, América y Europa) en un orden cronológico que siguió una cierta direccionalidad de la historia, del Oriente al Occidente. De buenas a primeras, el planeta vivía en temporalidades diferentes con Europa en el presente y el resto en el pasado. El antropólogo Johannes Fabian acuñó la expresión "negación de contemporaneidad" para subrayar el tiempo como una estrategia conceptual y colonizadora.[4] El "tiempo" se convirtió en un concepto fundamental de la colonialidad en grande. El presente era descrito como moderno y civilizado; el pasado como tradicional y bárbaro. Mientras más se va hacia el pasado, más cerca se llega de la naturaleza, como en *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier. Si la geografía era traducida en una cronología por los maestros del tiempo histórico, y el tiempo era transformado en un dispositivo colonizador, entonces el momento presente de Europa también necesitaba ser separado del pasado, y el concepto de "Edad Media" cumplió esa función. El segundo estadio de la modernidad-colonialidad estableció a la Europa moderna como el presente, al crear la "otredad del pasado y el pasado del otro" como elocuentemente lo aplica Diane Hughes.[5] Geopolíticamente, en particular desde el siglo XIX, la traducción de la geografía en cronología fue el trabajo de la colonización, de la colonialidad del saber y del poder. Ha servido como justificación de la ideología del progreso y, en el siglo XX, del desarrollo y el subdesarrollo.

La tesis que me gustaría proponer es la siguiente. Cualquiera que sea la conceptualización del "tiempo" en las ciencias sociales, en las humanidades o en las ciencias naturales, está atrapada y tejida en el imaginario de lo que me gustaría llamar el sistema mundial moderno-colonial. Ésta es la versión débil de mi tesis. La versión fuerte es que el tiempo en sí mismo es un concepto central de ese imaginario. Permítanme aclarar que utilizo el término "imaginario" para identificar las dimensiones sociales y geopolíticas de la modernidad-colonialidad; tanto la colonia-

[4] *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

[5] Diane Owen Hughes y Thomas R. Trautmann (eds.), *Time: Histories and Ethnologies*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.

lidad del poder (*e.g.*, las estrategias de colonización implicadas en la modernidad) que produce la diferencia colonial, como las formas diferentes de adaptación, resistencia, alternativas subalternas forzadas por la colonialidad del poder. En una palabra, estoy pensando el imaginario del sistema mundial moderno-colonial desde la perspectiva de la diferencia colonial. Mi entendimiento de lo "imaginario" sigue al del escritor y pensador martinicano Edouard Glissant, quien lo concibe como las maneras, conflictivas y contradictorias, que una cultura tiene para percibir y concebir al mundo.[6] Sin embargo, nótese que Glissant define lo imaginario de la historia y la experiencia de aquellos que sufrieron las consecuencias de la esclavitud africana en el Caribe, más que de la historia y la experiencia de aquellos que forzaron a contingentes de africanos a ser esclavizados en América. El compromiso de Hegel y Glissant con el imaginario del mundo moderno-colonial no viene de la misma memoria: están en extremos distintos de la diferencia colonial. Hegel contribuyó a crear la diferencia colonial al traducir la geografía en cronología.[7] Glissant está contribuyendo a deshacer la diferencia colonial al revelar su estructura y la de la colonialidad del poder que le subyace.[8] Más adelante me explayaré en esta definición. Por lo pronto, estoy solamente interesado en repensar el imaginario geopolítico del sistema mundial moderno-colonial desde las perspectivas de la colonialidad y la diferencia colonial (en vez de la modernidad).

[6] "Pensar conceptos generalmente tiene importancia para sustraerse hacia un lugar adimensional en el que la idea del pensamiento persiste sola. Pero el pensamiento, en espacios de realidad, se expulsa a sí mismo del mundo. Informa el imaginario de los pueblos, sus poéticas variadas, las cuales entonces transforma, lo que significa que en ellos su riesgo se realiza" (Edouard Glissant, *Poetics of Relations*, trad. Betsy Wing, Stanford, Stanford University Press, 1997). Piense en la colonialidad del poder y la diferencia colonial cuando lea "el pensamiento, en espacios de realidad, se expulsa a sí mismo del mundo" y tendrá una descripción del "imaginario del mundo moderno-colonial".

[7] *The Philosophy of History* (1822), trad. J. Sibree, Buffalo, Prometheus Books, 1991.

[8] "La historia es una fantasía altamente funcional del Occidente, que se originó precisamente en el tiempo cuando por sí sola 'construyó' la historia del mundo. Si Hegel relegó a los pueblos africanos a lo ahistórico, a los pueblos amerindios a lo prehistórico, con el fin de reservar la Historia a los pueblos europeos exclusivamente, no es porque estos pueblos africanos o amerindios 'hubieran entrado a la Historia' que podemos concluir hoy en día que tal concepción jerárquica de la 'marcha de la historia' ya no es relevante" (Edouard Glissant, *Caribbean Discourse: Selected Essays*, traducido con una introducción J. Michael Dash, Charlotsville, University Press of Virginia, 1989, p. 64).

Comencemos primero por mirar cómo los "bárbaros" se convirtieron en una imagen de la modernidad, cuando al clasificar a ciertas poblaciones, subsecuentemente, no tenían más alternativa que lidiar con el hecho de que aparecían clasificadas como "bárbaras". Aquí la colonialidad del poder trabaja como una estrategia epistémica para producir la diferencia colonial. Al inicio del sistema mundial moderno-colonial los "bárbaros" estaban ubicados en el espacio.[9] Para el siglo XVIII, cuando el "tiempo" entró en escena y la diferencia colonial fue redefinida, los "bárbaros" fueron traducidos en "primitivos" y ubicados en el tiempo más que en el espacio. Los "primitivos" estaban en la escala más baja de un orden cronológico que conducía a la "civilización".[10] Segundo, examinemos cómo la subalternización de los saberes estaba implicada en la clasificación de "bárbaros" y "primitivos" (nuevas categorías en el imaginario del mundo moderno-colonial, agregadas a "paganos", "infieles" y cosas por el estilo). Y tercero, identifiquemos el momento en el cual la "historia natural" fue transformada de una descripción de entidades y de la búsqueda de leyes universales (Newton, Kant) en una narrativa cronológica, una que empieza en el "principio del tiempo", la versión secular del principio del mundo y de los seres humanos.[11] Espero que estos tres episodios nos ayudarán a entender los vínculos entre la conceptualización del tiempo y la colonialidad del poder en la formación de la diferencia colonial. La negación de contemporaneidad redefinió de hecho la diferencia colonial y construyó alrededor de ella la noción del tiempo, en vez de la del espacio. Esta redefinición contribuyó a mantener unidos el imaginario mundial moderno-colonial desde su surgimiento como parte del circuito comercial Atlántico (en el siglo XVI) hasta su consolidación actual en el Atlántico Norte (Estados Unidos y la Unión Europea).

Exploremos estos tres puntos, uno a la vez. Aun cuando el concepto lineal del tiempo fue introducido en el Antiguo Testamento —también se le refiere como la "tradición judeo-cristiana"—, durante los siglos XV y XVI las comunidades conocidas y desconocidas no estaban ubicadas en

[9] Véase mi estudio *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.

[10] Father Joseph François Lafitau, *Moeurs des sauvages ameriquains, comparées aux mœurs des premier temps*, París, Chez C.-E. Hochereau, 1724.

[11] Charles Lyell, *Principles of Geology, Being an Attempt to Explain the Former Changes of the Earth's Surface by Reference to Causes Now in Operation*, Londres, John Murray, 1830-1833.

el tiempo sino en el espacio. El famoso mapa cristiano de T en O imprimió la división del planeta en tres continentes, basado en el imaginario de los cristianos europeos. El mapa consistía de un círculo con una T en su interior, con la barra horizontal de la T cortando el círculo en dos. Asia estaba ubicada en la punta de la línea horizontal; Europa y África a la izquierda y derecha de la línea vertical de la T, cortando la mitad inferior del círculo en dos cuartos. Se atribuía cada continente, en este imaginario, a los hijos de Noé: Asia se le atribuía a Sem, África a Cam y Europa a Jafet. Recordemos ahora la descripción de San Agustín de la cosmografía cristiana descrita en el mapa de T en O:

> Aquí por Asia quiero decir no esa región que es una provincia singular del Asia Mayor sino toda el área que así es nombrada. Algunos la ven como una de dos partes, pero la mayoría como un tercio del mundo entero: Asia, Europa y África por lo tanto comprenderían el todo. Pero las divisiones no son iguales. Para la parte llamada Asia va del Sur a través del Este al Norte; Europa, en cambio, va del Norte al Oeste y África del Oeste al Sur. Así que vemos que la mitad del mundo contiene dos partes, Europa y África, y la otra mitad sólo una, Asia. Estas dos partes surgen debido a que toda el agua que fluye entre las tierras llega en medio de ellas del océano, formando el Mediterráneo. Así que si se divide el mundo inhabitado en dos, una mitad oriental y la otra occidental, Asia estará en una, Europa y África en la otra.[12]

De manera esparcida a través de los capítulos dedicados a la historia judía, del Diluvio a los tiempos de Abraham, San Agustín explica las razones por las cuales un continente en particular fue atribuido a un descendiente de Noé. Denys Hay observa:

> El punto de partida es una consideración sobre el significado de los nombres hebreos: Sem es interpretado como designado, Jafet como agrandamiento de la "extensión", Cam es ardiente. Sem es así designado debido a que su simiente se convertiría en la humanidad de Cristo. Jafet es agrandado debido a que, como el Génesis anticipa, Dios agrandará a Jafet y él morará en las carpas de Sem. Los visionarios dirán que esto era una anticipación del colonialismo británico. Y por Cam, él seguramente denota la brasa ardiente de los herejes, ardientes no en sabiduría sino en obstinación.[13]

[12] Saint Augustine, Bishop of Hippo, *Confessions*, una nueva traducción con introducciones de E.M. Blaiklock, Nashville, T. Nelson, 1983.

[13] Denys Hay, *The Emergence of an Idea*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968, pp. 11-12.

Hasta 1500, la cartografía cristiana dejó lo desconocido y los monstruos que habitaban en sus márgenes. El monstruo y lo desconocido estaban ubicados en el espacio. El mapa reproducido en la *Crónica de Nuremberg*, antes de 1500, tenía su margen poblada con todas las clases de monstruos: gente con dos cabezas, cuerpos de caballo y cabezas humanas, varias piernas; habitaban los confines de la ecúmene. El surgimiento del circuito comercial atlántico rápidamente transformó este imaginario, y los monstruos fueron traducidos en bárbaros y caníbales, ya no localizados en el espacio desconocido del planeta, sino en el Nuevo Mundo de las Indias Occidentales. El dibujo temprano de Waldseemüller de lo que él llamó "América", por analogía con los otros dos continentes, Asia y África, reubicó a los bárbaros y a las criaturas extrañas en el Caribe, insular y continental.[14] ¡Hoy en día uno podría decir alrededor de Venezuela y el norte de Brasil!

Pero los "bárbaros" estaban ubicados en el espacio, no en el tiempo. Los bárbaros eran diferentes, pero no tradicionales o primitivos, atrás en el tiempo. Tampoco eran concebidos como remanentes del pasado. No obstante, en el primer plano del imaginario cristiano, al ser transformado en el imaginario del mundo moderno-colonial, había un concepto teleológico de la historia mundial, con un origen (la Creación) y una finalidad (el Juicio Final). Cientos de pinturas del Juicio Final están dispersas en los museos de todas partes del mundo occidental. Pero aquí tiempo no implica "progreso" del principio al fin; implica un destino final, el fin del mundo y el Juicio Final. Y esto es por lo que los "bárbaros", en el Nuevo Mundo, no fueron ubicados en el tiempo sino en el espacio. Su posición subalterna fue acotada en el modelo de la "cadena del ser", un modelo que clasificaba las entidades del mundo desde las rocas hasta los seres humanos, y todo estaba contenido bajo la "naturaleza" como el trabajo de Dios. La "cadena del ser"[15] era un modelo "vertical" que complementaba el modelo "horizontal" proporcionado por el mapa de T en O.

Para el siglo XVIII, la conversión de bárbaros en primitivos suplantó el modelo de la "cadena del ser" por uno nuevo. El nuevo modelo tenía dos características principales: primero, los primitivos estaban más cercanos a la naturaleza y la gente civilizada en la cúspide de la cultura; segundo, los primitivos eran tradicionales, y los europeos civilizados eran

[14] Véase mi estudio *The Darker Side of the Renaissance*..., *op. cit.*

[15] Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1936.

modernos. Los saberes más allá del imaginario epistémico europeo del Renacimiento a la Ilustración eran descalificados como saberes sostenibles, aunque reconocidos por su pasado y sus valores tradicionales. En el siglo XVI algunos saberes fueron considerados peligrosos, y en el caso de los amerindios, los misioneros españoles se autoconsagraron a la extirpación de las idolatrías, que era de hecho una lobotomía epistémica. En el siglo XVIII, el saber no fue extirpado sino transformado en un objeto, y en ese proyecto nació el "orientalismo".

No obstante, el cálculo del "tiempo" era ya un punto de contención entre los amerindios y los españoles, aunque no en el conflicto entre modernos y primitivos. El punto de contención era el calendario. ¿Por qué?, porque el calendario era, para los cristianos europeos así como para los mayas, los aztecas y los incas, algo más que un sistema para calcular fechas. También contenía una forma de conocimiento, una manera de recordar y entender el presente al anticipar el futuro.[16] Al mirar hacia el punto de contención, desde lejos, uno podría decir que, así como las ostras de New Haven, los amerindios y los españoles tenían una experiencia similar del ritmo del cosmos: de los solsticios de verano y de invierno (aun si lo tenían en tiempos diferentes del año), del ciclo de la Luna, de la luz del día y la oscuridad de la noche, del movimiento rítmico de clima cálido al frío, etcétera. No obstante, alrededor de estas mismas experiencias básicas del ritmo del universo, los españoles y los amerindios construyeron saberes diferentes. Si los españoles pusieron tanta atención en el calendario amerindio, y al disidente inca Guamal Poma de Ayala, hacia el principio del siglo XVII, y dedicaron mucho tiempo a comparar los calendarios inca y cristiano, era porque algo importante estaba en juego,[17] y eso no hubiera sido sólo las diferencias en el sistema de cálculo del tiempo. Una de las consecuencias directas era el concepto mismo de historia que, para los humanistas renacentistas, estaba incrustado en el tiempo. En el contexto europeo, la "Historia" no siempre

[16] Nancy M. Farriss, "Remembering the future, anticipating the past: History, time and cosmology among the Maya of Yucatán", en D. Owen Hughes y Thomas R. Trautmann (eds.), *Time: Histories and Ethnologies*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, pp. 107-138.

[17] Sabine MacCormack, "Time, space, and ritual action: The Inka and Christian calendars in early colonial Peru", en Elizabeth Hill Boone y Tom Cummins (eds.), *Native Traditions in the Postconquest World*, Washington, Dumbarton Oaks Publications, 1998, pp. 295-344.

había estado vinculada al tiempo (como para Heródoto), ni tampoco el registro del pasado necesitaba estar vinculado a la "historia". Siguiendo el mismo argumento, uno puede decir que no había necesidad lógica de ligar un evento que podía ser fechado en el pasado con su estatus de "evento histórico".

En el contexto americano, los españoles letrados así como aquellos soldados que intentaron la tarea de escribir historias encararon gente cuya manera de registrar el pasado no estaba basada en el concepto de escritura alfabética y de tiempo, o sea, de "historia". Permítanme elaborar esto tomando la palabra aymara *Pacha* como un caso específico. Ludovico Bertonio, quien escribió un diccionario aymara muy importante en 1612, describe *Pacha* en relación con el cielo. Como "cuando el cielo está bajo" en la expresión *laccampu llikhuti*, "cuando el cielo está tranquilo". Tanto en quechua como en aymara, *Pacha* se refiere primordialmente a la luz del día, más que a un espacio particular, el espacio donde los pájaros vuelan. Pero, por supuesto, el espacio donde los pájaros vuelan es donde notamos que la luz del día ocurre en el espacio, del amanecer al atardecer. La luz del día o espacio donde los pájaros vuelan es de ese modo también el espacio del tiempo. El espacio del tiempo es lo que más puedo hacer para traducir la conexión entre el evento y el movimiento, el cual, en aymara o quechua, no era traducido con la palabra "tiempo" como distinta del "espacio" sino con una palabra que implicaba a ambos, espacio y tiempo. Y eso era precisamente *Pacha*.[18]

Una descripción completa de *Pacha*, como es conocida hoy en día a través de la reconstrucción detallada de las primeras crónicas españolas y del trabajo antropológico reciente, no puede emprenderse aquí. Sin embargo, hay un aspecto más que me gustaría considerar al introducir la noción de *Pacha Kuti*. Bertonio tradujo el término como "tiempo de guerra", el cual en la filosofía aymara era más bien concebido como el "momento en el que las personas no pueden estar juntas ya más", o el momento en el cual las dualidades se vuelven contrarias o contradictorias más que complementarias. De la misma manera, la palabra *Tinku* puede ser interpretada como una instancia de espacio-tiempo en la que

[18] Thérèse Bouysse-Casagne y Olivia Harris, "*Pacha*: en torno al pensamiento aymara", en Thrérèse Bouysse-Casagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda (eds.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol-UCB, 1987, pp. 11-60; véase también Simón Yampara Huarachi, "La sociedad Aymara: Sistemas y estructuras sociales de los Andes", *La cosmovisión aymara*, La Paz, Hisbol-UCB, 1992, pp. 221-240.

las dualidades se complementan. Pero *Tinku* puede ser también el ritual que ayuda a las dualidades a permanecer complementarias más que volverse contrarias o contradictorias. *Tinku*, como ritual, es una ejecución para el encuentro de facciones opuestas: *alasaya* ("del lado de arriba") y *masaya* (esos "del lado de abajo"). Nótese que en ambos casos es el "lado" de arriba y de abajo y no solamente arriba y abajo. *Tinku* es entonces un lugar de encuentro, como en la expresión "*tinkuthaptatha*, el lugar de encuentro para aquellos que vienen y se van". Entonces, *Pacha Kuti* es una alteración perturbadora del orden de las cosas. De esa manera, si *Tinku* es lo complementario de lo contrario y lo contradictorio, *Kuti* es el momento en que los elementos complementarios se vuelven incompatibles, *i.e.*, en la guerra; y *Pacha Kuti* se vuelve entonces la alteración perturbadora del orden de las cosas. En su extremo, *Kuti* es "una vuelta violenta", "un vuelco" como cuando un "automóvil se vuelca"; en español, "volcar un auto; hubo un vuelco". Lo más cerca que puedo llegar del límite de *Pacha Kuti*, a través del imaginario de la epistemología moderna (lo que no puedo evitar), es traducirlo como un "juicio final", parecido a ese de la cosmología cristiana; o como "revolución", en una cosmología secular y moderna (como en "revolución industrial", "revolución francesa" o "revolución rusa"). Sin embargo, hay una dificultad: la "revolución" está engranada en un concepto lineal de historia y tiempo, y en una epistemología basada sobre una lógica en la que las dicotomías están siempre en relaciones contrarias o contradictorias, nunca complementarias. *Pacha Kuti*, en lugar de eso, pertenece a un imaginario de repeticiones cíclicas y de transformaciones comunes del mundo natural-social. *Pacha Kuti* es un tercer elemento que introduce la diferencia colonial, el saber negado que ya no puede ser recuperado en su "pureza", pero que nos permite ver los límites del "juicio final" y de la "revolución". Con la conquista, entendida como *Pacha Kuti*, podemos ver ambos lados de la diferencia colonial y entender por qué los misioneros españoles vieron en los calendarios amerindios una manifestación peligrosa del Demonio.[19]

Hay dos aspectos en que quisiera insistir aquí, que allanarán el camino hacia una reflexión sobre el tiempo y la "historia natural". Uno es la intersección del concepto de espacio-tiempo en la organización de la memoria y la sociedad desde la perspectiva amerindia; el segundo es la

[19] *Pacha Kuti* puede también ser discutido como una teoría de los cambios abruptos.

distinción entre tiempo lineal y cíclico. Pero permítanme darles un ejemplo proporcionado por el abogado y activista nativo-americano Vine Deloria Jr., quien hizo una diferenciación entre los pueblos europeo-occidentales y los nativo-americanos en términos de sus acercamientos al lugar (espacio) y tiempo. Ésta no es la ocasión para entrar en comentarios detallados sobre la posición de Deloria; básicamente estoy interesado en destacar que el "tiempo" no es naturalmente *la* categoría central de la experiencia humana. Deloria escribe:

> Los pueblos europeo-occidentales han aprendido a considerar a la naturaleza del mundo discernida desde un punto de vista espacial. Y una dificultad singular confronta a los pueblos de herencia europea occidental para hacer la transición de pensar en términos de espacio. La esencia misma de la identidad europea occidental incluye la suposición de que el tiempo procede de una manera lineal; más aún, asume que en un punto particular en el desentrañamiento de esta secuencia, los pueblos de Europa occidental se convirtieron en los guardianes del mundo. La misma ideología que desencadenó las Cruzadas, la era de la exploración, la era del imperialismo y la cruzada reciente contra el comunismo, todas conllevan la afirmación de que el *tiempo* está peculiarmente relacionado con el destino de los pueblos de la Europa occidental. Y después, por supuesto, con el de Estados Unidos.[20]

Cuando los intelectuales amerindios escribieron (al final del siglo XVI y comienzos del XVII) acerca de su pasado y dirigieron sus escritos a un lector en español, tuvieron que maniobrar dos lógicas temporales diferentes para organizar los eventos pasados.[21] La primera de ellas está simplemente denotada por el "lugar donde los pájaros vuelan" (como vimos en la descripción de *Pacha*). La otra es denotada por Muñón Chimalpahin, en el Valle de México, al escribir sobre el pasado de Chalco Amaquemecan, utilizando códices antiguos como fuentes. Fechó un periodo como, dice, "Año 6 Casa" (siguiendo el calendario mexicano) y cerca de esto escribió "1472", sabiendo muy bien que no hay correspondencia uno a uno entre las dos fechas y que las cosmologías en que estas

[20] Vine Deloria Jr., "Thinking in time and space", en *God is Red: A Native View of Religion*, Colorado, Fulcrum Publishing, 1994, p. 63.

[21] Enrique Florescano, *Memory, Myth, and Time in Mexico: From the Aztecs to Independence*, trad. Albert Bork con la asistencia de Kathryn R. Bork, Austin, University of Texas Press, 1994.

fechas están incrustadas son divididas por una diferencia irreductible.[22] Esto no quiere decir que estas cosmologías fueran inconmensurables; fueron, y permanecen, diferentes, pero inextricablemente ligadas y transformándose la una a la otra, aunque con intensidades diferentes en cada lado del espectro, en el imaginario cambiante del mundo moderno-colonial. Están vinculadas por la colonialidad del poder, y su diferencia constituye la diferencia colonial. El espacio-tiempo puede ser traducido el uno al otro, pero no puede ser asimilado. No es un problema de diferencia cultural o de relativismo cultural. La diferencia colonial puede permanecer visible, no como un problema semántico, sino como un problema de la colonialidad del poder en el imaginario del mundo moderno-colonial.

Pero, ¿qué significa diferencia cultural y diferencia colonial y por qué el tiempo es aquí tan importante? La respuesta yace en el hecho de que fue a través del concepto del tiempo que la distinción entre modernidad y tradición fue hecha. Y fue a través del tiempo que las diferencias culturales fueron clasificadas de acuerdo con su proximidad a la modernidad o la tradición. El discurso de las diferencias culturales esconde la colonialidad del poder que el discurso sobre la diferencia colonial exhibe. El primero presupone que las culturas son entidades discretas, semánticamente cerradas, y que la traducción es difícil o a veces imposible cuando las culturas no comparten el mismo lenguaje, la misma escritura o la misma religión. El segundo, en lugar de eso, trata de conceptualizar históricamente cómo las diferencias culturales fueron ciertamente construidas por la colonialidad del poder simultáneamente a la emergencia del Atlántico Norte. Es decir que la diferencia colonial es una cuestión del poder y del saber o, mejor aún, de la colonialidad del poder en la construcción del mundo moderno. El discurso sobre las diferencias culturales permanece dentro de un marco limitado de significado e interpretación.

Consecuentemente, mis proposiciones previas acerca de la conversión de monstruos a bárbaros, a primitivos, así como subrayó el venir a la existencia de la distinción entre naturaleza y cultura, fueron apre-

[22] Para las intrincaciones e interrelaciones de "espacio/tiempo" en el doble lado de la diferencia colonial, véase Arthur G. Miller, "Transformations of time and space: Oaxaca, Mexico, *circa* 1500-1700", en S. Kuchler y W. Meiron (eds.), *Images of Memory: On Remembering and Representation,* Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1991, pp. 141-175.

miadas por la idea central de mi argumento: que el "tiempo" es un concepto fundamental en el imaginario del mundo moderno-colonial. Al final del siglo XVI, Matteo Ricci sugirió que la ciencia china estaba rezagada, detrás del Occidente, ya que los chinos no tenían concepción del principio de la lógica, y su ciencia de la ética era meramente una serie de máximas y deducciones confusas.[23] Las observaciones de Ricci no eran aisladas sino que complementaban los discursos cristianos acerca de los moros y los amerindios.

Ese es el lugar de la diferencia colonial: la ubicación de la colonialidad del poder y las interacciones complejas, más que el espacio de las diferencias culturales bien definidas y localizadas. Las diferencias definidas por la colonialidad del poder no terminaron con la descolonización, ni al principio del siglo XIX en América ni en el siglo XX en África y Asia. Estaban afianzadas en lo que ahora llamamos globalización, de tal manera que tiene sentido pensar en términos de colonialidad global. La diferencia colonial continúa siendo reproducida por el capitalismo global, y el "tiempo" continúa alimentando el imaginario que reproduce la diferencia colonial. Por eso me gusta pensar en términos de colonialidad en grande, no sólo de modernidad en grande. La colonialidad del poder está alojada en los estados-nación, y los estados-nación no están "fuera" del mundo moderno-colonial sino que son una transformación de su primera fase, la emergencia del circuito comercial atlántico. ¿Qué es el "colonialismo interno" si no la persistencia de la colonialidad del poder bajo los procesos de construcción de las naciones después de la descolonización? La colonialidad es el lado oculto de la modernidad, pues no hay modernidad sin colonialidad. Los lugares definidos por la interacción entre la modernidad y la colonialidad son los lugares donde la diferencia colonial está siendo desplegada en un conflicto constante.

De nuevo, ¿qué tiene que ver el "tiempo" con todo esto? Como ya lo habrá conjeturado, mucho. En el siglo XVI, la narrativa del principio y el fin, de la Creación al Juicio Final, llegó a ser impuesta más allá del continente eurocristiano. La posibilidad de pensar en términos del cielo donde vuelan los pájaros y donde la luz del día es percibida, donde el *Tinku* como ritual mantiene la complementariedad de los opuestos, donde el *Pancha-Kuti* era el horizonte para ser evitado, todo esto fue

[23] Véase Jonathan D. Spence, *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*, Nueva York, W.W. Norton and Co., 1998.

reducido por la diferencia colonial a un tipo de saber sin sustento. Si el siglo XVI comenzó globalmente a imponer la diferencia entre espacio y tiempo, incluido el concepto lineal del tiempo vinculado a la historia sagrada, el siglo XVIII celebró la victoria final del tiempo al abrir los vínculos entre el tiempo y la historia secular. La historia secular redefinió la colonialidad del poder, y el "tiempo" se volvió una figura retórica central en la autodefinición y la automodelación de la modernidad.

Kant le dio a la diferencia colonial en el espacio su formato final cuando, en la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, vinculó la raza con los territorios: las poblaciones rojas estaban en América (por supuesto que estaba pensando en Norteamérica), las amarillas en Asia, las negras en África y las blancas en Europa. Pero Kant también vinculó el tiempo con la historia secular. Sus tesis sobre la *Idea de la Historia Universal desde un punto de vista cosmopolita* se discuten desde una perspectiva "progresiva" o "desarrollista" de la raza humana.[24] En la primera tesis, Kant enuncia que "todas las capacidades naturales de las criaturas están destinadas a *evolucionar* completamente hacia su fin natural" (las itálicas son mías). La segunda tesis sostiene: "en el hombre esas capacidades naturales que son dirigidas al uso de la razón tienen que ser completamente *desarrolladas* sólo en la raza, no en el individuo" (las itálicas son mías). Ahora, si juntamos la "antropología desde un punto de vista pragmático" y la "historia universal desde un punto de vista cosmopolita", lo que conseguimos es una perspectiva universal sobre la historia basada en una distribución racial del planeta.[25] Puesto que, de acuerdo con la tesis desarrollada en la "antropología" de Kant, la civilización sólo puede ser definida, implementada y guiada por el hombre blanco que está en Europa. La modernidad y la tradición, el progreso y el estancamiento, la ciudad y el país, la velocidad y moción lenta, y así sucesivamente, eran características temporales distintivas del segundo estadio del mundo moderno-colonial. Entre Kant y el siglo XIX, durante el segundo estadio de la modernidad caracterizado por la "negación de la contemporaneidad", el "tiempo" se volvió un factor central de la diferencia colonial. El progreso, vinculado a la misión civilizadora, era la figura retórica clave en el siglo XIX; el desarrollo, después de la Segunda Guerra

[24] Emmanuel Kant, "Idea of universal history...", *op. cit.*

[25] Véase de Emmanuel Kant, "Idea of universal history...", *op. cit.*, y *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1798), traducido por F.P. Van de Pitte, Carbondale, Southern Illinois University, 1996.

Mundial, fue su sucesor como figura retórica en un nuevo estadio de la colonialidad del poder retrazando el mapa de la diferencia colonial. La modernidad, el progreso y el desarrollo no pueden ser concebidos sin un concepto lineal del tiempo que define un punto de llegada. La colonialidad, la tradición y el subdesarrollo son entidades inexistentes fuera del discurso de la "modernidad, el progreso y el desarrollo".

La "finalidad de la historia", suficientemente curiosa, emerge como una imagen triunfal una vez que la diferencia imperial (la Unión Soviética) fue eliminada. La burguesía que se rebeló en 1789 y el proletariado que se rebeló en 1918 eran dos caras de la misma moneda, dos caras de la modernidad. La diferencia colonial, en sus múltiples caras históricas (acrecentadas por los designios imperiales de la Unión Soviética), quedó intacta. La "finalidad de la historia" fue, una vez más, el fin de una historia regional en que la burguesía transnacional derrotó a su contraparte interior, el proletariado transnacional. El hecho de que el consumismo haga un llamado a los consumidores, más que a los cristianos la gente civilizada o las socialistas, está reemplazando el punto de llegada para los puntos de negociaciones. El punto de llegada ciertamente ha sido transformado de una manera significativa, ya que el consumismo es despojado de su destinación teleológica que definió la cristiandad, o el sueño progresivo de la misión civilizadora y el desarrollo o la sociedad ideal de designios socialistas. La diferencia colonial, reubicada en el lugar del mercado (más que en la iglesia o la escuela o la institución para el desarrollo), tangencial al liberalismo y al socialismo, trae a primer plano la coexistencia de lugares más que su disposición cronológica en una línea ascendente. Una negación de la negación de la contemporaneidad está siendo anunciada, aunque no necesariamente con propósitos liberadores. La tecnología y el internet están contribuyendo a la transformación de los imaginarios y están concibiendo la simultaneidad en el espacio no solamente de sucesión en el tiempo. La "negación de la contemporaneidad" está siendo negada; y esta negación parece ser una consecuencia no intencionada del capitalismo en su expansión constante. La diferencia colonial y el privilegio que el tiempo tenía en el imaginario de la modernidad están aún en su sitio, codificadas como diferencias epistémicas. En este punto, la cuestión es del saber o, si lo desea, *el* saber, o mejor aún, el "entendimiento" del "tiempo". Uno puede fácilmente confundirse o descarrilarse por el entusiasmo sobre la tecnología y cómo la tecnología ha avenido el espacio y ha hecho las distancias más cortas. Tales

magnificentes transformaciones tecnológicas han dejado al corazón de la colonialidad del poder y de la diferencia colonial intocados. Sin embargo, el fenómeno no es nuevo. Los medios impresos en el siglo XVI (que transformaron la comunicación y la transmisión del conocimiento) o el barco de vapor en el siglo XIX (que junto con el ferrocarril promovieron migraciones masivas) no eliminaron la diferencia colonial pero contribuyeron a su articulación. Los tres momentos tecnológicos han redefinido el dominio de la interacción humana y han desempeñado, por un lado, el papel de la modernización y el progreso y, por el otro, han subrayado la necesidad de la colonización para modernizar las tradiciones.

Ya que comencé con una referencia a la "naturaleza", permítanme regresar a eso. ¿Cómo es que, si recordamos la narrativa que ofrecimos al principio sobre las ostras y los biólogos, los biólogos se quedaron tan lejos, sustraídos de las ostras? ¿Cómo es que los biólogos fueron engañados por el cálculo del tiempo e, inconscientes de su propio ritmo de vida, ignoraron el ritmo que las ostras sintieron y supieron, pero que no podía ser calculado a la manera de los biólogos? Puede haber una tendencia para aseverar que, entre las ostras, el tiempo cíclico es prevalente, aun cuando los biólogos prefieren el tiempo lineal. Sin embargo, hay todavía otra diferencia: las ostras no tienen un sistema de cálculo del tiempo para describir su propio comportamiento y el comportamiento de los biólogos. Las ostras no tienen manos; el cálculo del tiempo, no obstante, parece ser una actividad que requiere la extensión de manos y la inscripción de marcas gráficas en superficies sólidas (u otros dispositivos materiales).

Stephen Jay Gould, en su libro *Time's Arrows, Time's Cycle: Myth and Metaphors in the Discovery of Geological Time* ofrece un análisis detallado de las concepciones del tiempo lineal y cíclico en la geología desde comienzos del siglo XIX.[26] De acuerdo con Gould, los geólogos a principios del siglo XIX "descubrieron" el tiempo geológico, el tiempo de la naturaleza. Y por supuesto, la "historia natural" fue transformada. La "historia natural" era instrumental en el siglo XVI y después otra vez en el siglo XVIII, en la construcción de la diferencia colonial. ¿Fue éste el caso también en el siglo XIX, pero ahora involucrando a la ciencia? Cuando el padre jesuita José de Acosta escribió y publicó *Historia natural y moral de*

[26] Stephen Jay Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time,* Cambridge, Harvard University Press, 1988.

las Indias (1590), transformó los legados de Aristóteles y Plinio el Viejo en dos direcciones. Para empezar, respondió por la "novedad" de lo que también era concebido, en una manera más metafórica que legal y administrativa, como el "Nuevo Mundo". (Ahora bien, "nuevo" en ese entonces no tenía el significado que el "progreso" le impuso; "nuevo" en el primer caso significaba desconocido; "nuevo" en el segundo caso es algo que viene después, como un "nuevo modelo de automóvil".) Acosta estaba en posesión de experiencias en la naturaleza y en el conocimiento directo de ésta que ni Aristóteles ni Plinio el Viejo pudieron haber disfrutado. Segundo, usó esa nueva experiencia como un significante (naturaleza) de un significado (Dios).

Pero, al hacer esto, Acosta instaló la diferencia colonial en la historia natural. No se detuvo a pensar ni un solo momento o a preguntar a los amerindios qué pensaban acerca de lo que para él, Acosta, era "historia natural", un concepto con una genealogía del saber que él asumía como la única válida. Los amerindios "estaban ahí", pero aparentemente no poseían un "saber" (experiencia y conocimiento organizado) sobre la naturaleza. Si hubiera preguntado, y pensado acerca de eso, quizá hubiera entendido que lo que él, y otros misioneros cristianos, concebían como una "idolatría" era de hecho una epistemología en la cual *Pacha* era uno de los conceptos centrales. *Pachamama*, similar al griego *Gaya*, era más que una diosa de la tierra y la fertilidad; era también energía manifiesta en la fertilidad de la tierra y de la vida: un concepto en el que el espacio, el tiempo y la fertilidad de la tierra (como en la "madre tierra") estaban todos asociados. *Tinku* no era realmente un ritual de idolatría, como los misioneros lo imaginaron, sino una articulación epistémica de las fuerzas que animan al mundo, la vida de la naturaleza y la naturaleza de la vida. Acosta, sin embargo, estaba trabajando más bien con una diferencia doble: la diferencia entre la naturaleza y los seres humanos (es por lo que tituló su libro "historia moral y natural") y la diferencia silenciada del saber amerindio, reducido a "idolatría". La extirpación de la idolatría no era ciertamente un asunto religioso, sino uno epistémico. La erradicación de otras formas de saber era el proyecto real en juego en la extirpación de la idolatría y en el establecimiento de límites de la diferencia colonial.

En la Europa del siglo XVI, el "tiempo" articulaba el conocimiento enciclopédico con el mercantilismo y las demandas de los mercaderes. El reloj Dasypodius, construido en Estrasburgo en 1570, epitomó las

interrelaciones entre el tiempo y el conocimiento enciclopédico,[27] y ayuda a explicar la lucha sobre el calendario en el Nuevo Mundo a la que me referí anteriormente. Había, en la Europa renacentista, una preocupación por el tiempo que no tenía equivalente en China o en el Nuevo Mundo. El reloj Dasypodius fue una consecuencia de esta preocupación y también un símbolo de los vínculos entre el tiempo y el conocimiento enciclopédico. El reloj era un mecanismo astronómico que mostraba

> los movimientos de los planetas alrededor de la Tierra. Otro mostraba los eclipses predichos, mientras que un calendario perpetuo diseñado para las fiestas religiosas, movible, mostraba los años bisiestos y el ciclo de veintiocho años del calendario eclesiástico para el próximo siglo. El autómata representaba a los dioses paganos por quienes los días fueron llamados, Tiempo y Muerte. Ambos sirvieron como un almanaque animado y encarnaron la fuerza todo destructora del tiempo y el cambio [...] El reloj, como la pólvora y la brújula, fue una de las primeras formas distintivas de las tecnologías modernas, y a los intelectuales del medioevo tardío y del Renacimiento les encantaba citarlo cuando argumentaban que los antiguos no habían agotado todos los campos del conocimiento y la invención.[28]

Antes de ese tiempo, en los siglos XIV y XV, los europeos, incas y aztecas (por limitarme al Nuevo Mundo y Europa) tenían acercamientos similares para medir el tiempo. En ambos casos, el cálculo del tiempo (en comparación al de hoy) estaba más integrado con el flujo de la naturaleza y era mantenida una relación más cercana entre los seres humanos, como un organismo viviente, y la vida del cosmos. La naturaleza aún no era concebida como algo que había de ser domado y dominado, como Francis Bacon lo expresaría a principios del siglo XVII iniciando de ese modo una separación entre los seres humanos y la naturaleza que continuó para ser más tarde desarrollada por la filosofía que acompañó al capitalismo industrial. Ésa es una de las razones por la que había similitudes tan impactantes entre el calendario inca y el europeo[29] y por qué

[27] Sobre la construcción y significación del reloj Dasypodius en el Renacimiento europeo, Anthony Grafton, "Chronology and its discontents in Renaissance Europe: The vicissitudes of a tradition", en D. Owen Hughes y Thomas R. Trautmann (eds.), *Times: Histories and Ethnologies*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, pp. 131-166.

[28] *Ibid.*, p. 140.

[29] Para una visión general, véase el trabajo clásico de Tom Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco*, trad. Jean-Jacques Decoster, Austin, The University of Texas Press, 1990. Y para

hoy las cosmologías amerindias y occidentales parecen tan distantes la una de la otra.

Anthony Aveni proporcionó una narrativa sensitiva para comprender la cuenta del tiempo y la organización espacial entre los incas. El sistema es ciertamente muy complicado para ser descrito aquí en detalle. Lo que es de interés es recordar y subrayar la existencia de una cierta integración entre comunidades dispersas a lo largo de todo el planeta, desde América hasta Europa a través de Asia y África. Amanecer y atardecer, solsticios de verano e invierno, cenit y nadir, ciclos de menstruación y gestación, el tiempo de la producción de alimentos y el tiempo del almacenamiento de éstos, y así sucesivamente, son algunas de las regularidades comunes a los organismos vivientes. Ahora bien, estas regularidades no son experimentadas de la misma manera en los polos cercanos y en los trópicos. Esto es por supuesto sentido común, pero también hay documentos incontables de viajeros europeos que señalan las experiencias en los trópicos y en las montañas y que corrigen las especulaciones antiguas sobre el calor extremo y la imposibilidad de la vida en ciertas zonas de la Tierra. Los incas vivían en los trópicos y también en las montañas. Aquí la experiencia y la relación con las particularidades del *Pachamama* giraban en torno a los trópicos. Los movimientos del Sol y las estrellas, en los trópicos, están justamente sobre la cabeza. De más allá del norte o de más allá al sur, el Sol circularía en un ángulo de aproximadamente 45°.

Aveni sintetiza esta confluencia de la manera siguiente:

> Los incas fijaron la atención en el eje amanecer-cenit-atardecer-anticenit no sólo porque ese sector del entorno celestial era muy sugestivo, sino también porque estaban profundamente influidos por la mitad terrestre de ese entorno. Imagine una tierra montañosa donde los lugares lejanos son calculados no por la distancia este, oeste, norte o sur de los centros principales de población, sino más bien por qué tan lejos arriba o debajo de ellos uno está situado. Los incas vivían en un mundo vertical, *un espacio en el que el tiempo para la acción humana* —para plantar papas, para quemar la maleza, para adorar a los dioses— dependía críticamente de si una persona estaba posicionada en una ecología basada verticalmente, cada estrato de la cual era dependiente de cada uno de los otros.[30]

---

una visión general de la cosmología andina enfocada en aymara en lugar de quechua, véase Domingo Llanque, *La cultura aymara. Destrucción o afirmación de identidad*, Puno, Instituto de Estudios Aymaras, 1990.

[30] *Empires of Time..., op. cit.*, p. 297; cursivas agregadas.

Los incas inventaron el sistema horizontal de *ceques*, series de líneas que emanaban del Cuzco, el centro del imperio, y que organizaban a la ciudad social y espacialmente. Al mismo tiempo, los incas contaban los días de los años alineando los *ceques* con el movimiento del Sol. Aveni concluye que "el inca había convertido el paisaje en un dispositivo calendárico autooperante, natural, accionado por el movimiento del Sol, un sistema que no necesitaba de una escritura formal para articularse".[31]

La diferencia entre andinos y europeos en su acercamiento al *Pacha* y *Pachamama* y al tiempo y la naturaleza no era tanto sobre cómo "medían" el tiempo, sino sobre las maneras en que los andinos se relacionaban con el *Pachamama* y los europeos con la naturaleza. Éstas eran cosmologías que enmarcaban la concepción de los seres humanos sobre la Tierra y la relación de la Tierra con los seres humanos de manera diferente. Al mismo tiempo, y desde el siglo xvi, permanecieron irreduciblemente diferentes pero inextricablemente ligadas a través de la colonialidad del poder y la diferencia colonial. Dije que estas diferencias eran y son irreducibles, pero, al mismo tiempo, han estado desde el siglo xvi inextricablemente ligadas. *Las diferencias irreducibles que están al mismo tiempo inextricablemente ligadas a través de la colonialidad del poder definen, históricamente, la diferencia colonial en la construcción del sistema mundial moderno-colonial.* El concepto occidental del "tiempo" era y es un "conector" esencial de la diferencia colonial que Fabian describió como la "negación de la contemporaneidad".

Propongo este punto de interés del cálculo del "tiempo" amerindio y su relación al *Pachamama* por dos razones. Una es proporcionar información más contextual para mis reflexiones previas sobre el *Pacha*. Y la segunda es subrayar lo mucho que Acosta suprimió cuando interpretó a la "naturaleza" como el designio de Dios e ignoró el entendimiento integrador que los amerindios tenían del tiempo, el espacio y la naturaleza. La cosmología cristiana, en las narrativas de los misioneros u hombres letrados, suprimió la cosmología amerindia. Fue como si un observador salido de la Europa del siglo xvi hubiera descrito el reloj Dasypodius despojándolo de la cosmología entera que circundaba al mecanismo que contaba las horas y los minutos.

Si la cosmología amerindia operaba sobre intersecciones espacio-tiempo (*e.g.*, sistema *ceque*, las cuatro divisiones del Tawantinsuyu con el

[31] *Ibid.*, p. 289.

Cuzco en su centro, y los cuatro ciclos que precedían el presente, el quinto ciclo, al centro), la cosmología cristiana operaba más en la linealidad de la cronología. En una cronología, los eventos son ordenados uno después del otro. En una concepción cíclica del tiempo, lo que retorna y se repite a sí mismo es, por así decirlo, el espacio-tiempo. En el tiempo cíclico cristiano-occidental, lo que retorna es, por ejemplo, el mes de enero o el Día de Acción de Gracias. Los eventos que acontecieron, digamos, en enero o en el Día de Acción de Gracias de 1998 no serán necesariamente repetidos en enero o en el Día de Acción de Gracias de 1999. Y finalmente, la cosmología cristiana vio a la naturaleza como un designio y una ejecución de Dios y a la naturaleza del Nuevo Mundo como una ocasión para corregir la especulación de los antiguos que no estaban enterados de que un continente entero con gente que vivía en él alguna vez había existido. "La historia natural y moral" era un concepto interesante en el siglo XVI. Por un lado, el "tiempo" no era un asunto de peso en esta clase de historia; por otro, "la historia natural y moral de las Indias" era una anticipación de los museos contemporáneos de "historia natural", donde los amerindios junto con las poblaciones de Asia y África están mezclados conjuntamente con osos polares, serpientes aterradoras y peces exóticos y coloridos. Más allá de que hay civilización (y los museos de historia del arte donde el tiempo es, ciertamente, un componente importante para vincular obras, autores y escuelas de pensamiento en un orden cronológico). Pero entonces, ¿cuándo el "tiempo" se introdujo en la "historia natural?" O como Gould lo comprendería, ¿cuándo fue descubierto el "tiempo"?

En los 150 años que separan a Acosta de Kant un número significativo de cambios tomó lugar en la historia intelectual del Occidente, especialmente en la conceptualización de la naturaleza y el tiempo, y en la definición del lugar del hombre europeo relativo al resto del planeta. Francis Bacon, que escribió unas cuantas décadas después de Acosta, descarriló la hermenéutica cristiana practicada por el misionero jesuita español, al interpretar la naturaleza como el designio y obra maestra de Dios. Bacon se estaba apartando de la concepción retórica y teológica del conocimiento que era válida para Acosta. Para Bacon, la finalidad de la retórica era "superar al oponente por la argumentación" a la vez que su propio método tenía como meta final "superar a la naturaleza por la acción".[32] Para Acos-

[32] Francis Bacon, *Novum Organum*, trad. de Peter Urbach y John Gibson, Open Court Publishing Company, 1620 (rpt 1994), p. 19.

ta, superar a la naturaleza habría sido una herejía, porque hubiera sido algo parecido a dominar a Dios. Bacon no estaba interesado en la historia natural sino en el sistema de la naturaleza, un vocabulario y conceptos que fueron más tarde desarrollados en los trabajos de Newton, Holbach y Diderot. Así, ¿cuándo fue descubierto el "tiempo natural"? En el siglo XIX, y siguiendo el argumento de Gould, por medio de una fascinante intersección de las ideas de tiempo, progreso y ciencia, por un lado, y de la ciencia como capaz de medir la "edad" de la naturaleza, por otro. En este punto, la historia natural se volvió un asunto de edad y de contar los años sin cumpleaños.

Lo que ciertamente fue "descubierto" fue el "tiempo profundo". En el siglo XVIII europeo, la edad del planeta Tierra y del universo era calculada en un par de millones de años. En el siglo XVI, por supuesto, había sido mucho menos que eso. Lo que es importante, sin embargo, es que con el descubrimiento del "tiempo profundo" la ciencia europea era capaz de imaginarse la edad del universo en una dimensión que sobrepasaba el cálculo logrado hasta entonces por otras civilizaciones. El "tiempo profundo" fue de alguna manera una confirmación de la superioridad de los saberes occidentales sobre el resto del planeta y sobre otras civilizaciones avanzadas. La naturaleza y el tiempo fueron supeditados al puntero del tiempo (o tiempo lineal) y al ciclo del tiempo. Stephen Gould cree que estas dos metáforas son legados de lo que él llama la tradición "judeocristiana". Esta declaración es una aseveración de que no hay historia más allá de la antigua Grecia y de las dos religiones principales del Occidente. En realidad, el tiempo lineal y el tiempo cíclico pueden ser encontrados en todas partes, entre los antiguos chinos, los antiguos mayas o los antiguos indios. Otra manera de decir esto es que el ritmo del cosmos, que les indicó a las ostras cuándo abrir y cerrar su boca, también proveyó a los seres humanos en el planeta con un patrón que podrían utilizar para sobrevivir y organizar su vida. Los seres humanos asumieron la creencia de que una cierta interpretación del orden del *cosmos* tenía que ser impuesta sobre otras sociedades para organizar la *polis*. La metáfora judeo-cristiana a la que Gould se refiere es, obviamente, la metáfora macrolineal teológica de la creación y del fin del mundo que fue traducida, en tiempo secular, en la idea de progreso, desarrollo y modernización. El "tiempo", cíclico o lineal, de la naturaleza o de la historia humana, como lo conocemos hoy en día, es el resultado y una consecuencia del imaginario del sistema mundial moderno-colonial. La misma idea del "tiempo" vinculado a la "historia",

al progreso y al desarrollo es tan fuerte que las ciencias modernas occidentales llegaron al punto en el que el tiempo no es sólo la espina dorsal de la historia sino se vuelve una entidad en sí misma, con su propia historia.[33]

Manifesté al principio de este capítulo que el "tiempo", como es concebido en nuestros días, es parte del imaginario del mundo moderno-colonial, parte del mito de la historia y del mito de la ciencia. Como tal, fue un factor principal en la construcción de la diferencia colonial cuando la historia occidental y las ciencias fueron contrastadas con formas de registrar el pasado y de conocer la naturaleza y el universo que no correspondían a los estándares de la historia y de la ciencia. La "historia" y la "ciencia" adquirieron una fuerza hegemónica y desarrollaron un punto de vista comparativo que permitió la obliteración o devaluación de otras formas de conocimiento. El procedimiento es común a la construcción tanto del mundo moderno-colonial como de la diferencia colonial; es ciertamente similar a las estrategias cristianas que durante el siglo XVI devaluaron la epistemología amerindia al atribuirle los designios satánicos del Demonio. El "tiempo" contribuyó a la diferencia entre naturaleza y cultura, modernidad y tradición. El ritmo del universo conocido por las ostras de New Haven y el cálculo del tiempo de los biólogos nos hacen olvidar que la "cultura del cálculo" esconde la dimensión biológica de los biólogos.

¿Es posible pensar desde ese silencio, el deshacer la diferencia colonial que el "tiempo" contribuyó a hacer y contribuye para mantener? Lo interesante es que este interés surge no sólo entre los intelectuales que a través de la exposición en la niñez y del entrenamiento profesional han obtenido una experiencia de epistemologías basadas en principios allende el legado griego y las necesidades occidentales. Así, el filósofo italiano Franco Cassano, en su corto pero importante libro *Il pensiero meridiano*, vincula la fuerza del Sol en *L'Etranger* de Albert Camus con la percepción y concepción griega antigua de la naturaleza y *Kairós*.[34] Ve además

[33] En su clásico *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, Toronto, Bantam Books, 1988, Stephen Hawking sitúa su narrativa en una genealogía muy bien conocida: Tolomeo, Newton, Kant y demás, como si sólo hubiera una genealogía para decir la "historia del tiempo". Aunque quizá sólo hay una genealogía que está guiando a la homogeneización del planeta; acaso haya un "universal histórico" que terminará venciendo sobre las diferencias. Ésa será la victoria final de la colonialidad en grande.

[34] Franco Cassano, *Il pensiero meridiano*, Bari, Sagittari Laterza, 1996.

en esta constelación un aspecto del pensamiento griego que ha sido suprimido en la construcción de la civilización occidental, un aspecto similar a las contribuciones árabes a la epistemología occidental, que igualmente pasaron inadvertidas en las lecturas del Renacimiento y del posrenacimiento. La divulgación de Cassano nos permite comprender las similitudes entre las cosmologías de los griegos y los andinos antiguos, las similitudes entre *Kairós* y *Pacha*, la continuidad entre espacio, tiempo, naturaleza y vida. Pero Cassano no está interesado en la diferencia colonial sino en la diferencia imperial. Su pretensión de un pensamiento sureño (un *pensiero meridiano*) es hecha reconociendo la diferencia imperial; desde el sitio de la construcción europea del Sur como el lugar de "baja velocidad". Desde el siglo XVIII, el Sur europeo era simultáneamente construido con el Oriente, y la negación de contemporaneidad estaba en el centro de tales construcciones. ¿No tenemos en América Latina una imagen similar, y cientos de chistes, dichos desde la perspectiva de la ciudad (moderna) acerca de la lentitud del campo (tradicional)? Nótese que la diferencia imperial en Europa fue traducida en la diferencia colonial dos veces: primera, después de 1898 y la guerra hispano-estadounidense; segunda, después del fin de la Guerra Fría, cuando el orden global se mudó del Occidente *vs*. el Oriente al Norte *vs*. el Sur. Un poderoso doble golpe. Por un lado, el orientalismo en Europa estaba reeditando la diferencia colonial establecida en las experiencias del siglo XVI del Mediterráneo (expulsión de los moros) y la del Atlántico (el contacto con los amerindios y la esclavitud africana); por otro lado, la construcción del Sur articuló la diferencia imperial que allanó el camino para el "corazón de Europa" de Hegel (Inglaterra, Francia, Alemania) y para los imaginarios actuales de la industria del cine (en Estados Unidos o en Europa) donde el Sur sintetiza el sol, el amor, el turismo, la buena vida y la "velocidad baja". El "tiempo" era y es un componente fundamental en semejante imaginario. El "Este" y el "Sur" viven un tiempo lento, mientras que el Norte es el lugar de la velocidad, del progreso y del vivir a contrarreloj.

La naturaleza y la tradición fueron marginadas por la diferencia imperial y colonial, como aquello que es inerte y fijo. La "naturaleza muerta" se volvió un tema común en la pintura occidental a finales del siglo XVII. En ese punto, la naturaleza no era más concebida como un sistema viviente (como lo era entre los amerindios) y fue transformado en un objeto externo a la vida humana, para ser superada por la acción

y como la fuente de materias primas para la Revolución Industrial. Paralelo a esto, la tradición comenzó a ganar terreno como la imagen del pasado humano "muerto". Ya he mencionado que en los museos de historia natural, en Nueva York o en Chicago, uno puede ver "primitivos" cerca de los osos polares y de los pergaminos chinos. Pero por supuesto hay otros lugares, allende los museos, donde la naturaleza y la tradición son mantenidas bajo control y son desnudadas de la fuerza que tienen en el presente. O como el cantante, músico, actor y activista político senegalés Baaba Maal lo comprendería: la tradición es el presente no el pasado, recordándonos que la distinción modernidad-tradición es parte de una estrategia más amplia de negación de la contemporaneidad.

Consecuentemente, me parece que una de las tareas de los intelectuales del futuro (de "futuros posibles") es deshacer la diferencia colonial y la contribución del "tiempo" en esto. Pensando en términos de "transmodernidad" en lugar de modernidad y tradición, y pensando en términos de "Gaia" como un sistema viviente en lugar de naturaleza y cultura, pudieran abrirse las puertas para la restitución de las epistemologías suprimidas. Las epistemologías inscritas en lenguajes tales como el mandarín, el árabe, el aymara, que fueron relegadas, precisamente, a la esfera de la tradición y casi naturaleza, desde la perspectiva de una concepción del tiempo y la cultura. Dentro del sistema mundial moderno-colonial, la epistemología no era tanto la "representación de la naturaleza"[35] como el "dominio de la naturaleza" (Bacon) y de las formas de conocimiento "tradicionales". La "universalidad" era una consecuencia de un concepto sobrearqueado del espacio-tiempo (Kant) y una epistemología científica dominante que permeaba también la concepción de lo social (*e.g.*, el Estado, la democracia). Como ya he discutido anteriormente, los futuros posibles "democráticos" no pueden ya ser concebidos desde una perspectiva universal, anclados en un imaginario hegemónico controlado por un tiempo lineal y un destino final. Los futuros posibles "democráticos" deben ser imaginados como "diversales" (o pluriversales si lo desea), que por supuesto implican una filosofía de los tiempos (así como de las *cosmo-polis*) anclados en los ritmos del universo, comunes a todos los seres humanos, viviendo en diferentes memorias y lenguajes. Semejante filosofía atendería los tiempos plurales y los diversos modos de ser y pondría mayor esfuerzo en reflejar cómo el reloj, en complicidad con

[35] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979.

la filosofía del capitalismo, impusieron una concepción y estilo de vida en el que el tiempo va junto con el dinero. Deshacer la diferencia colonial anclada en el concepto del tiempo involucrará, entre otras cosas, remover el "tiempo" de la posición privilegiada que adquiere en complicidad con la ciencia, el capitalismo y el monoculturalismo (*e.g.*, universalismo) de la civilización occidental.

Con este antecedente en mente, permitámonos imaginar algunos futuros posibles. Una avenida posible para el futuro parece estar compensando la diferencia colonial desde su propia perspectiva. Lo que quiero decir es lo siguiente: aun cuando la construcción de la diferencia colonial implicó la subalternización de saberes, su rearticulación (y futura obliteración) consistirá en la restitución de categorías de pensamiento como intervenciones éticas y políticas, propiedades que hasta la fecha le han sido negadas. La expansión y complejidad de la interacción humana es una manera de concebir un futuro, una civilización planetaria, un cosmopolitanismo basado en la diversidad, donde, como dije, cada cuerpo estará mirando y diciendo más que siendo mirado y siendo informado, desde la derecha o desde la izquierda. Si el "tiempo" fue el compañero de la modernidad, el progreso y el desarrollo, también fue el compañero de los universales abstractos, tales como la cristiandad, la democracia liberal y el socialismo. Ciertamente, el tiempo en sí se volvió un universal abstracto. Los universales abstractos ya no pueden ser la fundación de proyectos universales, ni de colonización bajo el nombre de democracia ni de liberación bajo el nombre de socialismo (como lo conocemos hoy en día). La diversidad como un proyecto universal, un proyecto basado en la diversalidad,[36] es lo que la situación actual está pidiendo. Pero la diversalidad difícilmente puede estar basada en un modelo de tiempo lineal desde un origen a un destino final; ni en una cimentación epistémica, de los griegos al Atlántico Norte; ni en un ideal democrático, de los griegos a la Ilustración y sus secuelas. Más bien, deberá estar históricamente basado sobre los terrenos de la diferencia colonial y de los saberes subalternos. El *Pacha* en Bolivia es hoy día el lugar donde las nociones de la democracia *ayllu* están siendo repensadas.[37] Por supuesto, esto no está siendo hecho con el sueño de tener una sociedad universal futura organizada como el *ayllu* lo estaba en el pasado antiguo, sino como una

[36] Ya en otra parte trato el asunto de la "diversalidad" .

[37] Silvia Rivera Cusicanqui, "Liberal democracy and ayllu democracy in Bolivia: The case of northern Potosi", *The Journal of Development Studies*, 1990, pp. 97-121.

alternativa (entre muchas) al modelo griego de la democracia liberal. Si los teóricos occidentales contemporáneos de la democracia global[38] no están proponiendo modelar la sociedad futura por la restitución del modelo griego, ¿por qué deberíamos asumir que un pensamiento teórico del tercer mundo contemporáneo sobre la democracia global proponga que el modelo *Ayllu* debería ser restituido en su pureza? No es el caso que es la diferencia colonial lo que mantiene el modelo griego como expresión de los valores universales y ve al modelo *ayllu* como una expresión limitada, de valores regionales.

La restitución de categorías indígenas (indígenas occidentales o indígenas no occidentales) de las civilizaciones ubicadas en el lado subalterno de la diferencia colonial (digamos, más allá de la hegemonía del Atlántico Norte) debería ser situada cerca de las categorías indígenas en el lado dominante (dentro de la hegemonía del Atlántico Norte) de la diferencia colonial. Lo que está en juego no es una cuestión de reconocimiento epistémico (multicultural), es una cuestión más bien de revelación de las limitaciones de la epistemología occidental y la violencia consecuente para mantener esos límites, los límites del valor universal definido desde una historia local. Imagine la diversalidad como un proyecto universal, y una sociedad planetaria cosmopolita ya no más organizada a lo largo de una línea de tiempo y dentro de una epistemología monotemática basada en la Grecia antigua, sino en una epistemología pluritemática y diversa basada en el pensamiento limítrofe desde la perspectiva de la diferencia colonial. No tengo dudas de que hay aspectos "positivos" en el Occidente y aspectos "negativos" en el resto, pero es necesario imaginar al Occidente como uno dentro de muchos, más que como un centro de los muchos sitios de pensamiento y actuación de la diferencia colonial, lo que implica una epistemología limítrofe más que una territorial: pensamiento limítrofe desde la perspectiva de la diferencia colonial más que pensamiento territorial desde la perspectiva del imperio.

[38] Véase David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

BIBLIOGRAFÍA

Abu-Lughod, Janet L., *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.

Aveni, Anthony, *Empires of Time: Calendars, Clocks and Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1989.

Augustine, Saint, Bishop of Hippo, *Confessions*, una nueva traducción con introducciones E.M. Blaiklock, Nashville, T. Nelson, 1983.

Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción de Peter Urbach y John Gibson, Open Court Publishing Company, 1620 (rpt 1994).

Bouysse-Casagne, Thérèse y Olivia Harris, "*Pacha*: en torno al pensamiento aymara", en Thrérèse Bouysse-Casagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda (eds.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol-UCB, 1987, pp. 11-60.

Brown Jr., F.A. "Life mysterious clocks", en R. Thruelson y J. Koblereds (eds.), *Adventures of the Mind: Second Series: From the Saturday Evening Post*, Nueva York, Random House, 1962.

———, J. Hastings y J. Palmer (eds.), *The Biological Clock*, Nueva York, Academic Press, 1970.

Cassano, Franco, *Il pensiero meridiano*, Bari, Sagittari Laterza, 1996.

Deloria Jr., Vine, "Thinking in time and space", en *God is Red: A Native View of Religion*, Colorado, Fulcrum Publishing, 1994.

Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

Farriss, Nancy M., "Remembering the future, anticipating the past: History, time and cosmology among the Maya of Yucatán", en D. Owen Hughes y Thomas R. Trautmann (eds.), *Time: Histories and Ethnologies*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, pp. 107-138.

Florescano, Enrique, *Memory, Myth, and Time in Mexico: From the Aztecs to Independence*, trad. Albert Bork con la asistencia de Kathryn R. Bork, Austin, University of Texas Press, 1994.

Glissant, Edouard, *Caribbean Discourse: Selected Essays*, traducido con una introducción de J. Michael Dash, Charlotsville, University Press of Virginia, 1989.

———, *Poetics of Relations*, trad. Betsy Wing, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Gould, Stephen Jay, *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time,* Cambridge, Harvard University Press, 1988.

Grafton, Anthony, "Chronology and its discontents in Renaissance Europe: The vicissitudes of a tradition", en D. Owen Hughes y Thomas R. Trautmann (eds.), *Time Histories and Ethnologies*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. 139-166.

Hawking, Stephen, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, Toronto, Bantam Books, 1988.

Hay, Denys, *The Emergence of an Idea*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968.

Hegel, Georg W.F., *The Philosophy of History (1822)*, trad. J. Sibree, Buffalo, Prometheus Books, 1991.

Held, David, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

Hughes, Diane Owen y Thomas R. Trautmann (eds.), *Time: Histories and Ethnologies*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.

Huarachi, Simón Yampara, "La sociedad aymara: sistemas y estructuras sociales de los Andes", en *La cosmovisión aymara*, La Paz, Hisbol-UCB, 1992, pp. 221-240.

Kant, Emmanuel, "Idea of universal history from a cosmopolitan point of view (1784)", en Lewis White Beck (ed.), *Kant on History*, Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1963, pp. 11-26.

———, *Anthropology from a Pragmatic Point of View (1798)*, trad. F.P. Van de Pitte, Carbondale, Southern Illinois University, 1996.

Kusch, Rodolfo, *Pensamiento indígena y pensamiento popular*, Buenos Aires, Hachette, 1971.

Lafitau, Father Joseph François, *Moeurs des sauvages ameriquains, comparées aux mœurs des premier temps*, París, Chez C.-E. Hochereau, 1724.

Llanque, Domingo, *La cultura aymara. Destrucción o afirmación de identidad*, Puno, Instituto de Estudios Aymaras, 1990.

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1936.

Lyell, Charles, *Principles of Geology, Being an Attempt to Explain the Former Changes of the Earth's Surface by Reference to Causes Now in Operation*, Londres, John Murray, 1830-1833.

MacCormack, Sabine, "Time, space, and ritual action: The Inka and Christian calendars in early colonial Peru", en Elizabeth Hill Boone y Tom Cummins (eds.), *Native Traditions in the Postconquest World*, Washington, Dumbarton Oaks Publications, 1998, pp. 295-344.

Mignolo, Walter D., *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.

———, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999.

Miller, Arthur G., "Transformations of time and space: Oaxaca, Mexico, *circa* 1500-1700", en S. Kuchlewr y W. Melion (eds.), *Images of Memory: On Remembering and Representation*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1991, pp. 141-175.

Quijano, Anibal, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *Anuario Mariateguiano*, vol. ix, núm. 9, 1997, pp. 113-121.

Quijano, Anibal y Emmanuel Wallerstain, "Americanity as a concept, or the Americas in the modern world system", *ISSAI*, núm. 134, 1989, pp. 549-564.

Rivera Cusicanqui, Silvia, "Liberal democracy and Ayllu democracy in Bolivia: The case of Northern Potosi", *The Journal of Development Studies*, 1990, pp. 97-121.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979.

Spence, Jonathan D., *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*, Nueva York, W.W. Norton and Co., 1998.

Thiry, Paul Henri, *Systeme de la nature, ou Des Lois du monde physique et du monde moral*, nouvelle edition, avec de notes et des corrections, par Diderot. Édité avec une introduction par Yvon Belaval, París, Reprografischer Nachdruck der Ausy, 1723-1789.

Zuidema, R. Tom, *Inca civilization in Cuzco*, trad. Jean-Jacques Decoster, Austin, The University of Texas Press, 1990.

4. EL ESPACIO DEL IMPERIO Y EL TERRITORIO DE LAS NACIONES*

Uday S. Mehta

Para la segunda mitad del siglo XIX la categoría de imperio había adquirido una claridad conceptual y un grupo de asociaciones abstractas bien definidos, lo cual permite a uno considerarlo divorciado de la realidad túrgida a la que se refiere. El imperio se vuelve, uno puede decir, una categoría de pensamiento normativo y cultural, más que meramente un conjunto de prácticas sobre el terreno. Como la famosa expresión de Conrad Marlow en su *Heart of Darkness* al final del siglo XIX, el imperio estaba suscrito por una *idea*.[1] Por supuesto, este caso es más obvio entre escritores como J.S. Mill, Karl Marx y Walter Bagehot, quienes escribieron en una vena teorética y concibieron su pensamiento como perteneciente a un lienzo histórico más amplio. A pesar de todo, decir que en la última parte del siglo XIX los imperios europeos modernos están suscritos por una idea no es señalar su originalidad. Ciertamente, sería más preciso decir que es precisamente en este periodo que se volvieron autoconscientes, como herederos tanto de una tradición cristiana evangélica como de una tradición romana imperial. Éstas eran tradiciones que se habían concebido a sí mismas como proponentes de algo tanto puro

* Porciones selectas de este artículo han sido extraídas de Uday S. Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought,* Chicago, University of Chicago Press, 1999.

[1] La observación completa y bien conocida de Marlow en Joseph Conrad (*Heart of Darkness*, Nueva York, Penguin Books, 1967, p. 74) es la siguiente: “La conquista de la tierra, que mayormente significa el arrebatarla de aquellos que tienen una complexión distinta o narices ligeramente más chatas que las nuestras, no es una cosa bonita cuando la miras demasiado. Lo que la redime es sólo la idea. Una idea en el fondo de él: no una pretensión sentimental sino una idea; y una creencia desinteresada en la idea; algo que puedes erigir, ante lo que puedes hacer una profunda reverencia y ofrecerle sacrificio.”

como general, en lo que, por lo tanto, las categorías subsidiarias de lo económico, lo social e incluso lo político, no podían servir como suplentes plenamente adecuados para la *república cristiana* o el *imperium* romano. Aún más, es en la segunda mitad del siglo XIX cuando el imperio británico en particular llega a ser concebido, y a concebirse a sí mismo, como el legatario verdadero del universalismo explícito en el liberalismo clásico, y cuando, por así decirlo, el liberalismo ya no necesitaba la coartada de un contexto recalcitrante para vacilar en expresar su forma pura. Esto es a lo que J.E. Cairnes se refería cuando en 1864 escribió "el imperio británico [...] ha alcanzado su meta natural [...] en lugar de una gran unidad política seremos una gran unidad moral".[2]

Este ensayo está interesado en los aspectos de esta idea, de la cual, como ya he sugerido, el imperio se vuelve el conducto autoconsciente. Está adicionalmente interesado en cómo estos aspectos constriñen la antítesis dialéctica del imperio, a saber la nación posimperial. Mi enfoque será en lo espacial, es decir, la autoconcepción no territorial y no posicional del imperio, y cómo esta idea impone un imperativo de territorialidad en naciones que emergen en reacción a la dominación imperial. La homogeneidad sin marcar de lo espacial da expresión a una característica del universalismo liberal. Los otros dos aspectos de este universalismo, a los cuales brevemente y un poco implícitamente me referiré, son los intereses y la política. Quiero sugerir como una idea el imperio, no tratar sobre intereses ni incluso sobre política; ambas nociones, como la territorialidad, son a fin de cuentas municipales y por ende envilecen el alcance de la idea del imperio. Aquí de nuevo hay un constreñimiento dialéctico de la nación, que se concibe a sí misma como una comunidad de intereses y en la cual estos intereses son administrados a través de la lógica de la instrumentalidad política.

Finalmente, a manera de conclusión y contraste, señalaré cómo Gandhi esquivó la territorialidad, la comunidad nacional de intereses y la lógica instrumental de la política, la cual pretende administrar estos intereses. En su sorprendente y muy impertinente lealtad al imperio británico, Gandhi demandaba que sería rigurosamente consistente con su propio ideal. En aspectos cruciales era un seguidor fiel, insistente, de una forma pura del imperio. Por supuesto, esto puede ser otro ejemplo de la manera característica de Gandhi para transformar algo. Insiste en que el

[2] *Political Essays*, Boston, Elibron Classics, 2005, p. 58.

imperio sea consistente y fiel a sus propios ideales supremos. Era la universalidad del imperio, su ideal como era, lo que Gandhi halló atractivo, y lo que le permitió, lo creo con toda seriedad, afirmar ser su súbdito fiel. En la afirmación subversiva característica en Gandhi, el imperio británico, uno puede decir, encuentra su verdadero apóstol; en ella, el imperio se acerca más a su propia apoteosis como sucede a fin de cuentas con una idea religiosa.

EL ESPACIO DEL IMPERIO

Una de las ironías del vínculo entre el pensamiento liberal y el imperio británico es que el tamaño monumental del último, el espacio puro que ocupaba en la tierra, en una palabra su territorio remoto e inmenso, es rara vez elevado hasta el nivel de atención teorética por la tradición anterior. Este hecho, que apoyó el alarde engreído, a cuenta del cual el imperio fue favorablemente comparado incluso con el Sol, aseverando que éste no podía ponerse en él, es todavía recordado bajo el umbral de la reflexión por los protagonistas más filosóficos del imperio. No hay nada en esta tradición de pensamiento que se compare con la reflexión de Heródoto y Jenofonte sobre los efectos de la expansión del Imperio Persa en sí mismo y sobre el Peloponeso griego; o con la preocupación y reflexión de Cicerón sobre el predicamento del Imperio Romano cuando un lenguaje ya no era el adecuado para administrarlo; o con la búsqueda de Madison y sus colegas federalistas de deliberaciones públicas en las modalidades por las que la teoría democrática antigua podía ser modificada para servir las necesidades de una “república extendida”; nada análogo a la construcción de Tocqueville de la expansión continental de Estados Unidos, el punto de partida para sus reflexiones sobre la democracia en Estados Unidos. Ciertamente, hay muy poco en esta tradición, en virtud de lo cual pueda ser vista como una reflexión seria sobre la cuestión: ¿qué hizo, más allá del poder y del solidificado estado de las cosas, a un annuit en los confines de Canadá, a un caballero en un burgo de Londres, a un hombre tribal bhil de las montañas de Rajastán o a un maorí en Nueva Zelanda súbditos de una emperatriz, salvaguardada en una pequeña isla en el océano Atlántico?

El espacio del imperio, junto con la miríada de asuntos políticos y psicológicos plegados en él, es simplemente no tomado en serio por los

pensadores liberales británicos destacados del siglo XIX.[3] Por supuesto, no es que estos pensadores fueran inconscientes de la inmensidad del imperio; más bien, no vieron en el hecho el surgimiento de cuestiones que no pudieran ser integradas dentro de las categorías familiares y gastadas de su pensamiento. Es en esta negación que los pensadores destacados de la era permanecieron, extraña pero estridentemente, cerca de un aspecto del imperio que lo hizo distintivo. Después de todo, éste no era cualquier imperio. Era, antes bien, como Charles Duff lo expresa, "el gobierno británico de la India, el gobierno virtualmente despótico de una dependencia de un pueblo libre".[4] Aún más, uno puede decir, en retrospectiva, que la ausencia de una autoconciencia relativa al propio lugar del imperio vaticinó su predestinado término de cara al nacionalismo, lo que cualquier otra cosa hizo y representó insistió en la creencia de trazar fronteras.

El asunto del descuido sorprendente del imperio de su propio territorio pertenece a un aspecto del pensamiento liberal que es central a él y del cual, como ya he dicho, la idea del imperio se convierte en su encarnación. Es la universalidad del ideal liberal la que dicta la negación de una localidad y territorialidad y el énfasis correspondiente sobre una espacialidad vacía. Para que el imperio lleve la carga de la universalidad debe tener entendimiento espacial, como distinto de uno territorial. No puede recurrir a la geografía; debe ser proyectado en términos de categorías que tienen una universalidad correspondiente, tales como una misión civilizadora y el progreso. Es en la segunda mitad del siglo XIX que la famosa observación de Locke, "que en un principio todo el mundo era Estados Unidos",[5] hecha en referencia a la naturaleza y el valor del trabajo, llega a ser cierta como una profecía imperial. J.S. Mill, por

[3] La excepción notable y seria a esta tradición de descuido es Jeremy Bentham ("Treatise on the influence of time and place in legislation", John Bowring [ed.], *Works of Jeremy Bentham*, vol. 1, Boston, Elibron Classics, 2005, p. 172), quien trató el asunto al considerar el caso de Bengala. "Para un legislador, quien ha sido educado con nociones inglesas, que haya aprendido cómo acomodar sus leyes a las circunstancias de Bengala, ninguna otra parte del mundo puede presentar una dificultad." Sin embargo, incluso Bentham, al reflexionar, consideró el asunto del tiempo y el lugar, en relación con materias de legislación, sólo algo que tiene que ser "complacido" y que por lo tanto no limitaba seriamente las pretensiones o el potencial de la "ciencia de la legislación".

[4] Véase sir Henry Maine, "The effects of observation of India on modern European thought", The Rede Lecture, University of Cambridge, 1875.

[5] John Locke, *Second Treatise of Government*, Indianapolis Mackeff Publishing, 49, 1960.

ejemplo, ancla su defensa del imperio sobre precisamente tales nociones o en términos de las condiciones a través de las cuales el proyecto de la libertad individual puede ser realizado. Incluso su paternalismo famoso es en gran parte presentado sin un referente geográfico. Y una vez más la muy limitada extensión a la cual invoca la categoría de raza puede ser comprendida en cuanto a su intención de no volver al imperio municipal o parroquial en su alcance. Similarmente, cuando se refiere a las "dependencias" dentro del imperio, éstas son identificadas por referencia al universalismo que está construido dentro de la idea del paternalismo y no por vía de una teoría geográfica muy elaborada. Como Mill dice en *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, la aplicación del "principio verdadero del Gobierno", esto es gobierno representativo, opera sin observancia del lugar y la "distancia".[6] Al margen, vale la pena mencionar que aquí hay una resonancia obvia con la preocupación actual por el imperio. La guerra global contra el terror, junto con la ideología de esos a los que se opone, a pesar de las situaciones críticas tales como las de Irak y Afganistán donde se embarcaron mutuamente, no pueden ser, creo, adecuadamente entendidas en el lenguaje tradicional de la política; a saber, el de las diferencias y la territorialidad. Representan, en lugar de eso, concepciones contendientes de ética y de lo humano.[7]

Una característica crucial de esta ideología imperial autoconsciente, a la cual regresaré, es la que puede ser llamada su inherente idealismo. Generalmente, los imperios, y ciertamente los imperios europeos del siglo XIX, manifiestan una energía imperativa de mejorar el mundo. En sus diversas variantes ideológicas, los imperios han asociado el poder político con el imperativo espacioso para el mejoramiento de la vida. Esto no es menos cierto en Locke que en Marx, Mill o incluso imperialistas agresivos como Cecil Rhodes. Hay dos ideas relevantes implícitas en este idealismo. Primero está el punto de vista de que todo está en principio conectado o interrelacionado. Los imperios se prestan o comparten toscamente la cosmovisión mecánica newtoniana, en la cual cada fuerza tiene efectos duraderos y de onda universal porque el mundo, por esta razón, está completamente integrado. Y la segunda idea implícita en este idealismo imperial es que está comprometido a ser consecuencia-

[6] J.S. Mill, *Consideration on Representative Government*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 402.

[7] Véase Faisal Derji, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

lista en algún sentido profundo. Es decir que el imperativo para mejorar el mundo sólo puede ser llevado a cabo a través de los juicios y acciones consecuencialistas.

Si la idea del imperio encarna una universalidad debe en principio no tener exterior y, por ende, no puede recurrir a la noción de lo extranjero. Ésta es precisamente la posición que J.R. Seeley defiende en *The Expansión of England*, donde la permanencia del imperio estaba garantizada en los fundamentos puesto que la India no existía ni por lo tanto la noción correlativa de un extranjero: "el hecho fundamental es que la India no tiene celos de lo extranjero debido a que la India no tiene idea de lo que pueda ser la unidad nacional, porque no *había* India y, por lo tanto, propiamente hablando, no había extranjero".[8] Por extraño que parezca, Seeley en este pensamiento encuentra compañía en Gandhi, quien en 1909 en su obra *Hind Swaraj* enfatizó que no había nada de extranjero sobre los británicos en la India.[9] Era la forma de poder que ellos ejercían, no la circunvolución de la geografía, lo que lo atribulaba. La espacialidad extendida y la idea vacía de imperio corresponden al pensamiento de que nada es ajeno a él.

En otra parte he argumentado que esta actitud particular hacia el espacio puede ser identificada desde dentro de la tradición liberal lockeana, y específicamente con el entendimiento de Locke de la identidad política. Para Locke, la base de la sociedad política está anclada en la idea del consentimiento individual y en el presunto interés individual racional para, consensuada y contractualmente, establecer la sociedad política. En cuanto a elaborar la significación del territorio relativa a la identidad política, esta orientación en efecto involucra elaborar sobre, y explicar las razones para, una ausencia. Las discusiones de los apegos políticos territoriales están en la superficie, simplemente ausentes en los *Treatises* de Locke. Locke caracteriza el encuentro humano con la naturaleza y la tierra como uno que es sentimentalmente inerte tanto individual como colectivamente. El hecho de que la gente vive e interactúa junta en un mundo que es "comúnmente mantenido" no es de importancia política. Tales interacciones tampoco engendran sentimientos comunales, ni provienen de un sentido de localidad y, finalmente, tampoco crean identida-

[8] J.R. Seeley (*The Expansion of England*, Chicago, Chicago University Press, 1971, p. 13) fue el historiador más influyente y ampliamente leído del imperio.

[9] M.K. Gandhi, *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Greensboro, South Asia Books, 1998.

des basadas en una interdependencia funcional mediada por la naturaleza y la tierra. Aún más, nada en el análisis de Locke sugiere que el encuentro humano con la naturaleza tenga cualesquier potenciales. Por esta razón, no hay intento de dar fe política o conceptual a cualquier sentido "prepolítico" de pertenencia o sentimiento de grupo que es reforzado por los vínculos con la naturaleza o la tierra. La discusión de Locke de la propiedad privada vívidamente ilustra las maniobras conceptuales a través de las cuales los apegos territoriales son blanqueados de cualquier peso político potencial en el curso de establecer su propósito ostensible, a saber, contar la historia de los orígenes de la propiedad privada. Para establecer las condiciones necesarias para la teoría del trabajo mezclada con la propiedad privada, Locke debe, y lo hace, primero aseverar que en su forma comúnmente mantenida la tierra es de ningún valor en su materialidad e inerte en su fuerza sentimental. Estos dos aspectos están claramente relacionados. La tierra, como Locke imagina en su capítulo sobre la propiedad, y de la cual toma a Estados Unidos como paradigmático, es casi un espacio desocupado. Su pasividad emotiva es sugerida por los ejemplos que ofrece de los primeros trabajos humanos, *viz*, la tierra: recolectando manzanas y bellotas, cazando el venado y pescando. Todos son ejemplos de actividades adecuadamente llevadas a cabo por individuos en un aislamiento relativo y donde la resistencia o vitalidad de la naturaleza es enmudecida. Cuando Locke se imagina a la naturaleza no es a través de imágenes de majestuosidad monumental, de fecundidad, de simetría intrigante o de imprevisibilidad amenazante.

En esta perspectiva, la naturaleza simplemente no constituye un horizonte de restricción. Además, es una naturaleza sin indicadores distintivos, nada apartada, nada encerrada, sin puntos donde las sociedades naturalmente se solidifiquen; en el proceso, frecuentemente estrecha y profundiza sus lazos y horizontes. La aseveración de que la naturaleza no tiene ningún valor oscurece o nivela todas estas características. Correspondientemente, no hay ninguna de las emociones humanas de miedo, asombro, parentesco, reverencia y humildad, a través de las cuales mucho de la mitología temprana buscó explicar el deseo y sentimiento de la colectividad junto con su vínculo especial a la naturaleza.[10] Y, por lo

[10] Para una interesante discusión reciente de las ideas políticas y cosmológicas asociadas con el espacio geográfico, véase Mary W. Helms, *Ulyses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

tanto, nada sorprendente, la comunalidad de la naturaleza resulta ser solamente la condición inicial inerte añadida a un don intrínsecamente sin valor, sin dejar rastro emotivo individual o colectivo. Nosotros, individual y colectivamente, no estamos conmovidos por un mundo natural que no es una construcción del artificio contractual humano racional. El argumento de Locke relativo a lo inerte de la naturaleza y la tierra en general, aplaza las consideraciones pertenecientes a la formación de sociedades políticas específicas y su relación con la tierra que ocupan. No ofrece ningún argumento adicional a esto; y sobre los fundamentos lockeanos no se necesita ninguno. Lo que aquí tenemos es la uniformidad del espacio euclidiano, donde, en principio, cada unidad es una réplica congruente y traducible de cualquier otra unidad. En esta concepción no hay nada como el territorio o la localidad. Dada la perspectiva de Locke acerca de la inutilidad material de la naturaleza, le sigue como una inferencia práctica que el compartirla difícilmente generaría lazos significantes o sentimientos de asociación. Lo que sea que apoye la perspectiva de Locke sobre la libertad y la autodeterminación puede haber contribuido al nacionalismo subsecuente; en su perspectiva de la naturaleza como una espacialidad inerte y vacía sólo respaldó la idea imperial. En esto, irónicamente, proveyó un contraste conceptual crucial contra el cual el nacionalismo se articuló a sí mismo.

Hay en esta orientación espacial una ironía y una tensión entre cómo el imperio es concebido; ésa es la idea del imperio, y su práctica real. La ironía puede ser expresada a través del efecto particular que este entendimiento no localizacional del imperio tiene, por ejemplo, sobre la ley. Si uno toma la posición de que “toda ley es ley sólo en una localidad particular”, a saber, que está basada constitutivamente en la tierra *(lex terrae)*, una idea que de hecho es central a la ley común, entonces la espacialidad del imperio hace a la ley imposible y al imperio extrañamente sin ley. Esto es cierto, en parte, porque al menos Carl Schmitt pensó que el imperio británico era, en esencia, un imperio basado en el mar, el mar siendo “libre” y por consiguiente sin ley.[11]

La tensión entre el imperio, entendido como una idea abstracta, que por lo tanto era indiferente a la localidad, y la práctica real del imperio es simple, como frecuentemente ha sido observado: fue precisamente la familiaridad con la diversidad de las localidades imperiales lo

[11] *The Nomos of the Earth*, Nueva York, Telos Press, 2003.

que dio a los británicos facilidad para administrar los varios territorios dentro del imperio. Esto puede bien ser verdad, y es innegable que el imperio, como una forma de gobierno, tenía una relación incómoda con muchas de las ideas teoréticas con las cuales fue asociado. Pero ya alrededor del siglo XVIII, Edmund Burke, un observador profundamente penetrante y profético del imperio británico, encontró la relación del imperio con el territorio al que gobernaba, una relación perturbadora como reveladora del vínculo desapegado que tenía con la tierra. Para Burke, tal actitud daba indicios de aprecio un poco extravagante por la realidad de la tierra y la abstracción correspondiente o, por usar las propias palabras de Burke, una "especulación" respecto de la política. Pienso que no exagera el punto decir que Burke no era tanto un crítico del imperio, precisamente porque no tomaba a la política de manera suficientemente seria. Como los jacobinos, en la perspectiva de Burke los británicos en el imperio extrañamente permanecieron por encima de la política. La imagen favorita de Burke para caracterizar el vínculo imperial con la India era hablar de los británicos como pájaros que revoloteaban encima de la tierra. Es como aves de rapiña que caracterizó a Warren Hastings y a los "jovencitos" que se abatieron y depredaron los cuencos de arroz de los campesinos bengalíes. Y otra vez es precisamente respecto de la tierra que Burke compara incluso desfavorablemente al imperio británico con otros imperios de la región.

> Pero la diferencia a favor de los primeros conquistadores [los árabes, tártaros y persas] es ésta: los conquistadores asiáticos muy pronto aplacaron su ferocidad, porque hicieron del país conquistado el propio. Ascendieron o cayeron con la ascensión o caída del territorio en el que vivían. Los padres ahí depositaron las esperanzas de su posteridad; y ahí los hijos contemplaron los monumentos de sus padres. Aquí su parcela era finalmente repartida; y es el deseo natural de todos, que su parcela no debería ser repartida en una mala tierra.[12]

Para Burke, esta relación con el territorio es indicativa y reúne aspectos de un compromiso más amplio con la confraternidad humana y, a la postre, incluso con uno mismo. Al hacer de India "su propio" país, estos otros conquistadores se pusieron en una relación particular con él.

[12] Edmund Burke, "Fox's India Bill Speech", en P.J. Marshall (ed.), *Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. 5, Oxford, Clarendon Press, 1981.

Es una relación de la cual, en la perspectiva de Burke, se suceden las consecuencias morales y políticas; porque para él tanto la moralidad como la política son precisamente formas de conocimiento y acción que provienen de una aportación o, a lo que en la cita anterior él se refiere como un "depósito", que combinan el pasado, el presente y el futuro.

En contraste con los otros conquistadores, pero similar a los jacobinos, para Burke el compromiso británico en la India carecía de esa profundidad que transforma los impulsos feroces y crudos de conquista en sentimientos más nobles y más compasivos que vinculan a padres e hijos. Para sustentar esta desconexión y mantener la distancia que se colapsaría si ellos hicieran de India "su propio" país, los británicos se tuvieron que apoyar pesadamente en nociones tales como el orgullo, la arrogancia y, en el siglo XIX, la superioridad civilizacional. Al hablar, como los británicos estaban acostumbrados, de *nuestro* imperio, *nuestros* súbditos coloniales, *nuestros* dependientes, el adjetivo posesivo meramente afirma una distancia de actitud y moral, la cual semánticamente parece negar. A lo más, tales actitudes y formas de lenguaje eran una afectación sentimental. Puesto de otra manera: para Burke tales expresiones eran meramente paternalistas, no transmitían ninguno de los sentimientos reales que él imaginaba unían a padres e hijos en un abrazo moral y que eran por lo tanto antitéticos y un monitor contra el instrumentalismo.

La observación que estoy haciendo, al cambiar a hablar sobre las naciones posimperiales, es que, en contraste con Burke, donde la historia y de manera más relevante la geografía y la tierra cumplen un papel constitutivo crucial y delimitador en la formación de la sociedad política, en la tradición liberal lockeana (dentro de la cual en este contexto ubico a J.S. Mill y a alguien como Seeley) la distinción entre la identidad política de una sociedad y las condiciones para que esa sociedad sea conceptuada políticamente legítima está completamente ausente. La maniobra misma, a través de la cual la última es reconocida, da lugar a, y es una condición necesaria, para la existencia de la anterior. Esta fusión de condiciones es de una enorme significación concreta, debido a que permite a ciertos asuntos resolverse en un punto del argumento de Locke, que si hubiera una mayor apertura acerca de lo que constituye la identidad política o la sociedad política, sería precisamente donde las consideraciones de la geografía se volverían relevantes.

EL TERRITORIO DE LAS NACIONES

La economía del argumento de Locke es conducida por lo que he denominado su universalismo, el cual descansa sobre una presunta nada problemática negación de la geografía, al luchar por sus fronteras y constituir una forma de gobierno distinta y, por consiguiente, por resolver parcialmente la cuestión de la membresía.[13] Esta negación evade las complejidades a las que las sociedades y las comunidades son típicamente propensas y desde las cuales se elaboran las naciones en la era moderna.[14] En las nuevas formas de gobierno posimperiales surgidas con sus experiencias de un *mélangé* colonial *ad hoc* o de un provincialismo precolonial, el asunto de una identidad política distinta no es sólo profundamente fastidioso sino también uno en que las consideraciones de la historia y la geografía son ineludibles. Son precisamente esta clase de contenciones las que asisten al surgimiento de las naciones, estampan sus identidades en maneras que rara vez, si acaso se da, constituyen asuntos enteramente de su elección, en las que las consideraciones del territorio, y no de una espacialidad vacía, se vuelven decisivas. Por ejemplo, en el caso de la India antes de la Partición, la concentración geográfica de musulmanes en el Oeste y en la región del delta del Este, junto con la necesidad del agua y por lo tanto los emplazamientos de los ríos Indo, Ganges y Brahmaputra, se volvió parcialmente determinante de donde las fronteras de India y Paquistán fueron establecidas. Y todos estos asuntos parece que han marcado indeleblemente las identidades subsecuentes de India y Paquistán. Similarmente, en este contexto vale la pena mencionar que el estadista y nacionalista indio Jawaharlal Nehru siempre visualizó a la India definida por la extensión de iconos geográficos monumentales. Ciertamente, la referencia a la geografía de la India era su manera preferida de contestar a la pregunta ¿qué es India? En su autobiografía *Discovery of India*, y en sus otras numerosas obras, Nehru típicamente concibe a la India como una tierra demarcada por el arco himaláyico en el Norte, el sistema del río Indo en el Oeste, los grandes

[13] Digo “presunta” porque la base contractual de la sociedad política obvia la necesidad se ser explícitamente antihistórico y antigeográfico.

[14] Partha Chatterjee (“Response to modes of civil society”, *Public Culture*, vol. 3, núm. 1, 1990, pp. 102-119; *The Nation and Its Fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1993) ha penetrantemente elaborado la lógica y las implicaciones de esta subteorización de la comunidad y, por implicación, los imperativos del nacionalismo.

deltas de los ríos en el Este, y la península sureña, todos bajo la sombra de los monzones del Este y del Oeste.

Uno no necesita abundar sobre este punto, porque es una característica obvia de la mayor parte del nacionalismo posimperial que es estridentemente separatista, y ese territorio se vuelve un indicador insistente de su cualidad distintiva y, de ese modo, también de su identidad política. El hecho de que el territorio se halle también casi siempre vinculado con asociaciones sacras y míticas sólo refuerza este punto. Y llanamente la defensa de las fronteras y el territorio que encierra son consideraciones cruciales en guerras estatales (interestatales e intraestatales) y en la justificación de la amplia latitud que las preocupaciones de seguridad nacional reciben. En el siglo xx es claro que algo acerca del territorio lo hace tabú para los estados, para venderlo o desplegarlo como un activo líquido intercambiable con otros estados: condiciones obstaculizadoras como en la ex Yugoslavia o el Medio Oriente, o las consecuencias inmediatas de la Segunda Guerra Mundial; el territorio simplemente no es un mostrador de regateo que los estados puedan usar en conflictos interestatales.[15] El territorio sigue siendo, a pesar de los varios cambios que la soberanía está padeciendo, la expresión más tangible y simbólica de la soberanía y de la unidad política; de ello, el repudio al tipo de universalidad que he identificado con el énfasis imperial en el espacio.[16]

EL UNIVERSALISMO DE GANDHI

Ahora, vuelvo a Gandhi. Ya sea que uno lo vea como un hombre de profunda simplicidad operando sobre un gran lienzo histórico, o como un santo instado por propósitos trascendentes y espirituales, hay algo

[15] James Fearon ("Rationalist explanations for war", *International Organization*, núm. 49, 1995, pp. 379-414) conceptualiza este hecho como parte de un grupo de situaciones donde las negociaciones factibles entre estados son indivisibles.

[16] En un artículo de amplio rango y penetrante, John Ruggie explora cómo la teoría de las relaciones internacionales contemporáneas asume de manera simple la distinta forma moderna de territorialidad como algo que es "desarticulado, fijo y mutuamente excluyente" ("Territoriality and beyond", *International Organization*, vol. 47, núm. 1, 1993, p. 168). Al hacer eso, la teoría prevaleciente ignora la peculiaridad histórica y las inflexiones teoréticas correspondientes del proceso por el cual la diferenciación de los estados llega a asumir esta forma. Véase también John Herz, "The territorial state revisited: Reflections on the future of the Nation State", *Polity*, vol. 1, núm. 1, 1968, pp. 11-34.

consagrado acerca de él. Aparece como completamente formado. Excepto por su precocidad y curiosidad sexual es difícil imaginárselo como un niño, o quizá uno debería decir que tiene una simplicidad penetrante, que uno sabe que no se asocia con los niños reales. No esconde nada. Su vida privada es redomadamente pública; su vida pública, que nos narra, es meramente el retoño de una serie de experimentos y creencias privadas rigurosas. Su ética, su política y su religiosidad parecen tan entretejidas que puede usar y de hecho usa los términos casi intercambiablemente. El término *satyagraha* (fuerza de la verdad), por ejemplo, para él claramente zanja una manera de ser en el mundo, dentro del imperio, dentro de la nación, dentro del *ashram* y con uno mismo. La realidad que presupone resuena en cada una de las cámaras.[17] Tanto la verdad como la tenacidad que el término sugiere se aplican a través de los contextos y aparentemente de la misma manera. De modo similar, la idea de la transparencia o la proscripción de los secretos se aplica con igual rigor a través de los dominios del hogar, del *ashram*, de la nación, del Estado y del imperio. Se extiende a aquellos que se ocupan de los miembros y amigos del movimiento nacionalista, a los británicos, a los que con frecuencia se oponían, y a los tiempos de oración, paz, guerra y emergencia. El pensamiento y la práctica de Gandhi simplemente no toleran ciertas distinciones familiares entre categorías, formas de argumentación e imperativos contextuales diferentes. Uno ya puede ver, por ejemplo, que la presunta prioridad, digamos, del interés nacional no encontrará mucho consuelo en su pensamiento.

En su persona y en la manera en que llevó sus creencias a la acción, a pesar de sus dudas copiosamente documentadas y de sus luchas internas, la cualidad duradera de su consistencia, de nuevo a través de varios dominios, carece de la estrenuidad que le hemos añadido para asociarla con el término y a cuenta de la cual la consistencia en sí misma se ha vuelto el lugar para la sospecha y la búsqueda de su opuesto. No quiero decir que Gandhi en sus palabras y acciones es siempre consistente en el sentido familiar que siempre utiliza los mismos términos de la misma manera, o que sus premisas siempre se alinean con sus conclusiones, o que sus acciones están expresamente basadas en tales premisas. Para un hombre que escribió, habló e hizo tanto como él, tal requerimiento sería

[17] Dennis Dalton (ed.), *Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 42, Hackett Publications, 1996, pp. 491-493.

plenamente ingenuo si no es que un abuso grosero de los estándares intelectuales. Mi punto, más bien, es que Gandhi hace evidente una cualidad de ser en la cual hay una relación integrada entre el yo y el mundo, y entre creencias y acciones tal que la distinción entre, digamos, lo privado y lo público, o la moralidad y la política, o, crucialmente, incluso la nación y el imperio, pierde su credibilidad. Más bien hay lo que Eric Erikson llama en su libro *Gandhi's Truth* una "realidad en la acción" que permea estos dominios, pero lo hace de manera que no estimula el reconocimiento de su distinción como dominios diferentes. Es esta cualidad que debe, como era, ser penetrante y persuasiva, y crucialmente, con Gandhi, sólo puede ser esto, si es ejemplar. El yo se convierte en la armadura gobernante de todo. Gandhi nos recuerda parte de la tradición cristiana que resistió la Iglesia de Cristo y su codificación en una teología al hablar en su lugar de *imitatio Christi*. No puede haber nada distintivo y exclusivamente político en este punto de vista. En éste, por supuesto de otra manera, Gandhi no puede ser incorporado dentro de las orientaciones nacionalistas y estadistas que insisten en la prioridad normativa del interés público y, por ende, de lo político. En vez de eso, Gandhi es insistentemente universalista.

Pero el universalismo y la consistencia de Gandhi no operan en los principios abstractos. En su libro *Authenticity and Sincerity*, Lionel Thrilling habla de la persona "sincera" como aquella que debe constantemente tratar y afectar una unidad en términos de la apariencia. Él o ella deben arduamente elaborar creencias en armonía con las acciones. Él o ella deben intentar actuar sobre "principios" donde los principios se refieren al tejido conector que une dos o más dominios. Similarmente, la negativa o rechazo a vincular ciertos dominios como lo privado y lo público, o la ética de la amistad y la ética de la ciudadanía, debe encontrar su garantía en un principio que justifique la disyunción; por lo tanto, los principios deben ser abstractos. Deben ser incorpóreos. Ellos, y no la persona, deben ser la fuente de las implicaciones que siguen. En la interpretación familiar, los principios o leyes, y no los hombres, deben gobernar. Es decir, la sinceridad pertenece a una cosmovisión en la cual la pluralidad de los dominios suplanta la cualidad de ser auténtico o integrado. Es un mundo en el que uno debe necesariamente hablar de principios; un mundo que Rousseau caracterizó como embrujado por el problema de la hipocresía, que es el lado anverso de la sinceridad, y que Hegel en la *Fenomenología* caracterizó como necesariamente aleado con

el "parloteo" y la plática, donde la vanidad del discernimiento y el discernimiento de la vanidad no pueden ser distinguidos.

En contraste, la vida de Gandhi está llena de lo incomunicable, donde el yo no puede representarse con palabras; aún más, donde los principios no están para una cualidad del ser, y donde ni siquiera guían al yo. Al principio de su autobiografía, Gandhi dice: "Hay algunas cosas que sólo son conocidas por uno mismo y por el Creador de uno; éstas son claramente incomunicables."[18] Y, además, por supuesto, están sus ayunos y días de silencio, los cuales, como él decía frecuentemente, eran estrictamente "asunto propio", dando a entender que no estaban hechos para tener derivaciones externas. Gandhi era insistente en que uno no podría, en su entendimiento, por ejemplo de un ayuno, ayunar "contra cualquiera" o a cambio de cualquier cosa. Los ayunos, lo mismo que el hilar la tela casera, estaban hechos para resistir la lógica de la incorporación a cualquier instrumentalidad de intereses. E igualmente, no se puede decir que los ayunos representaran la instancia específica de un principio moral abstracto. Los ayunos eran estrictamente no instrumentales y en este sentido estaban contra la instrumentalidad de la política. Ejercían su efecto sobre el mundo sólo por el efecto que tenían en el yo. Los ayunos eran actos de autointensificación. En el límite, eran formas de autogobierno, *swaraj*; de hecho, ésta era más generalmente verdadera que todas las formas de *satyagraha*. Incluso en las situaciones más intensamente competitivas, como la famosa huelga del TLA en Ahmadabad, Gandhi fue insistente en que la promesa que los trabajadores y los *satyagrahis* registrados suscribieron los comprometería a "confiar en ellos mismos", explícitamente obstruyéndoles aceptar cualquier asistencia, incluso para necesidades escuetas del "exterior". La idea era que sólo si el sufrimiento era el suyo propio podría el triunfo ser el suyo propio.

El sufrimiento requería de una clase especial de conocimiento; un conocimiento en el que uno podría convencerse a sí mismo que podría de hecho sufrir sin recurrir al método de la violencia; por lo tanto, requería autoconocimiento y la más estricta preparación. Pero, para Gandhi, semejante conocimiento y preparación no podían ser modelados sobre una noción tutelar en la que, por ejemplo, la educación requiriera tiempo para recorrer los estadios del desarrollo histórico e individual. La pa-

[18] M.K. Gandhi, *Autobiography: The Story of my Experiments with Truth*, Nueva York, Dover Publications, 1983, p. viii.

labra en inglés "preparación" era engañosa para los propósitos de Gandhi por dos razones. La primera, como ya he dicho, porque sugería un elemento temporal de duración en el que el presente, o el instante, puede ser sólo un momento cuando uno no está aún preparado, cuando, como Dipesh Chakrabarty lo expresa, uno está todavía en la sala de espera de la historia, y la segunda porque la palabra "preparación" no tiene alusiones ni está relacionada con la verdad. No sugiere la autocerteza como un indicador de estar preparado; no sugiere la confianza total que uno necesita tener respecto de la veracidad de la propia causa. Esta confianza es un atributo del yo, del ser. Es donde el término *satya*, como en varias ocasiones Gandhi lo señaló, deriva de *sat*, a saber "ser". Gandhi fue insistente en que los trabajadores del molino de la huelga de la TLA, y otras luchas, sólo deberían unirse a la huelga cuando confiaran completamente en la verdad de la causa, y para esto fijó en un nivel muy alto el estándar en que deberían estar seguros que los trabajadores de cualquier parte del mundo rechazarían las condiciones que Ambalal Sarabhi, el dueño del molino, les estaba ofreciendo.

El asunto de la verdad, el tiempo y la preparación, relacionados de una manera central como Gandhi tanto endosa, bordea nuestras concepciones familiares, liberales e imperiales de la política y la ética. La idea de la preparación, por ejemplo, tiene una resonancia familiar con el interés liberal e imperial en la civilización como una condición para el autodesarrollo individual y colectivo y, por ende, como una condición para el autogobierno político. Mientras que en el argumento imperial la idea de preparación se asocia con el término civilización y por consiguiente con la historia y la trayectoria de su desarrollo, para Gandhi esos términos tienen un significado puramente ético y moral. En su obra *Hind Swaraj* define la civilización de la manera siguiente:

> La civilización es esa forma de conducta que señala al hombre el camino del deber. El desempeño del deber y la observancia de la moralidad son términos intercambiables. Observar la moralidad es lograr la maestría sobre nuestra mente y nuestras pasiones.[19]

Como es verdad para mucho acerca de Gandhi, esta definición es engañosamente simple y casi encubre su propia afectividad y relevancia respecto tanto del imperio como de las expresiones más familiares del

[19] *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Greensboro, South Asia Books, 1998.

nacionalismo. Acepta la centralidad que el argumento liberal pone en la civilización como una condición del progreso y la independencia. Pero Gandhi entiende el término en formas que le hacen imposible confiar en la historia, la política, el tutelaje de una comunidad por otra y más generalmente el trabajo del poder, como motores e instrumentos de la civilización. En lugar de eso, la definición de civilización de Gandhi es puramente individualista y está crucialmente desprovista de cualquier elemento duradero o temporal. Giraba en torno de los seres humanos capaces de seguir los dictados del deber y su moralidad. Y Gandhi sugiere que esto sólo lo hacen los individuos a través de un esfuerzo y autocontrol enormes. Pero pueden hacer esto, es decir, pueden ser civilizados, incluso en los primeros y más primitivos estadios del desarrollo humano, y el hecho de un mayor desarrollo y de la historia que es evidencia de esto no los inclina más a ser civilizados. Aquí Gandhi le recuerda a los liberales un valor y una verdad que comparte con ellos, pero que en su punto de vista los liberales habían perdido debido al interés que habían llegado a colocar en la política y en el poder en descuido de lo ético; a saber, la capacidad para la acción moral de los individuos, y no de algunos individuos sino de todos los individuos.

Éste era en efecto el cosmopolitanismo ético con el que Gandhi desafió al cosmopolitanismo político e histórico del imperio. Le permitió ver con buenos ojos que la civilización india hiciera posible, para la India independiente, garantizar los derechos legales totales de la ciudadanía democrática y dar la concesión a 350 millones de indios analfabetos, sustancialmente empobrecidos, profundamente religiosos y marcadamente diversos. Lo que los preparaba para este momento de autogobierno eran las capacidades que tenían, en virtud de ser seres humanos que podían actuar de conformidad con su deber.

Éste es el sentido en el que, para Gandhi, el imperio debe ser, en su única forma defendible, una idea religiosa. Pero el mismo pensamiento va igualmente en contra del Estado nacional posimperial, porque no permitirá al último la prerrogativa de definir la excepción, incluso si tiene la garantía del interés público. Prácticas tales como la no violencia, el hilar, el ayunar y el silencio, son maneras de ser en el mundo, que, en un sentido crucial, son indiferentes al imperativo de transformación, o incluso de mejora del mundo o la nación. Este pensamiento contraviene el idealismo tanto del imperio como del Estado-nación, que después de todo confía en el imperativo, por lo menos con igual tenacidad.

BIBLIOGRAFÍA

Bentham, Jeremy, "Treatise on the influence of time and place in legislation", en John Bowring (ed.), *Works of Jeremy Bentham*, vol. 1, Boston, Elibron Classics, 2005.

Burke, Edmund, "Fox's India Bill Speech", en P.J. Marshall (ed.), *Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. 5, Oxford, Clarendon Press, 1981.

Cairnes, J.E., *Political Essays*, Boston, Elibron Classics, 2005.

Chatterjee, Partha, "Response to modes of civil society", *Public Culture*, vol. 3, núm. 1, 1990, pp. 102-119.

———, *The Nation and Its Fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Conrad, Joseph, *Heart of Darkness*, Nueva York, Penguin Books, 1967.

Devji, Faisal, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity,* Ithaca, Cornell University Press, 2005.

Fearon, James D., "Rationalist explanations for war", *International Organization*, núm. 49, 1995, pp. 379-414.

Gandhi, M.K., *Autobiography: The Story of my Experiments with Truth*, Nueva York, Dover Publications, 1983.

———, "Satyagraha, to be genuine, may be offered against parents, against one's wife or one's children, against rulers, against fellow citizens, even against the whole world", en Dennis Dalton (ed.), *Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 42, Indianápolis, Hackett Publications, 1996, pp. 491-493.

———, *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Greensboro, South Asia Books, 1998.

Helms, Mary W., *Ulyses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

Herz, John, "The territorial state revisited: Reflections on the future of the nation state", *Polity*, vol. 1, núm. 1, 1968, pp. 11-34.

Locke, John, *Second Treatise of Government*, Section 49, 1960.

Maine, Sir Henry, "The effects of observation of India on modern European thought", The Rede Lecture, University of Cambridge, 1875.

Mehta, Uday S., *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

Mill, J.S., *Consideration on Representative Government*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

Ruggie, John G., "Territoriality and beyond", *International Organization*, vol. 47, núm. 1, 1993, pp. 139-174.

Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth*, Nueva York, Telos Press, 2003.

Seeley, J.R., *The Expansion of England*, Chicago, Chicago University Press, 1971.

5. DE LA CONVERSIÓN A LA TRADUCCIÓN: REGISTROS COLONIALES DE UNA CRISTIANDAD VERNÁCULA*

Saurabh Dube

Hace algunos años, mientras trabajaba en unos expedientes misionales guardados en un pequeño depositario en Missouri, hallé un manuscrito de 250 páginas y dos obras más pequeñas, escritos entre 1908 y 1913 por trabajadores evangélicos "nativos", designados como catequistas en la India central. Examiné someramente el manuscrito más largo: el relato de un autor acerca de lo extraño y lo familiar que le aconteció mientras predicaba La Palabra en ciudades y aldeas. Aquí la gente le dijo al catequista (y entre ella misma) que "Jesús es sólo una clase de encarnación inglesa". Otros "bromeaban sobre semejantes malas cosas" —comentarios carnales y lascivos sobre la Inmaculada Concepción— que simplemente él "no podía escribir". Como es lógico, este humilde evangelista indio declinó una invitación para asistir a un festival de la aldea alegando que para él era imposible "tomar parte en semejantes cosas pecaminosas, puesto que Dios odia la adoración de ídolos; por ello la

* Una versión anterior de este artículo ha aparecido en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, un número especial de *SAQ: South Assian Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002; agradezco a la Duke University Press el permiso para reproducir esta pieza aquí. Los materiales de los que el artículo hace uso fueron presentados en conversaciones y conferencias en Boston, Londres, la ciudad de México, Minneapolis y Nueva York, y estoy agradecido a mis interlocutores en estas diferentes ocasiones. Reconozco con placer los comentarios y críticas de Ajay Skaria, Craig Calhoun, David Arnold, David Hardiman, David Lorenzen, Gautam Bhadra, Germán Franco, Ishita Banerjee, Leela Dube, Shahid Amin y Stuart Blackburn. Este ensayo forma parte de un proyecto en curso, más amplio, sobre los enmarañamientos evangélicos en la India central en los siglos XIX y XX. Una de las expresiones de este proyecto está en Dube (de próxima aparición), basada en los relatos de los catequistas discutidos en este ensayo.

hambruna está ahora embravecida". Mucho antes de que llegara al final del manuscrito, una pregunta había comenzado a agitarme. ¿Cómo se suponía que debía leer estos textos?

En este ensayo discuto asuntos relativos a la conversión colonial y cuestiones de la traducción vernácula, los cuales yacen incrustados dentro del proceso del enmarañamiento evangélico entre los misioneros euro-americanos y las poblaciones no occidentales, a partir de escritos de los "soldados nativos de Cristo", los catequistas indios. Forjados como "diarios" o "libros-diario" que relatan la diseminación del Libro en espacios "paganos" y lugares "primitivos", los relatos de los catequistas aparecen a tono, pero fuera de tenor, con la estipulación misionera. Describen los encuentros cotidianos y las experiencias extraordinarias de los catequistas, accediendo y excediendo la determinación misionera. Aquí quisiera explorar cómo estos escritos constituyen registros silenciosos de los enmarañamientos evangélicos; de manera crítica articulan los idiomas vernáculos, la autoridad evangélica y la modernidad colonial.

OBERTURA

En 1868, el reverendo Oscar Lohr de la Sociedad de la Misión Evangélica Alemana inició el trabajo misionero en Chhattisgarh, una región grande en la India central. Lohr y sus hermanos labraron el campo, sembrando las semillas de la fe.[1] Las conversiones a la cristiandad en la región progresaban con vacilación, dificultosamente a través de los lazos de parentesco, con frecuencia dentro de los confines de la economía paternalista de las estaciones de la misión. Pronto la empresa misionera se expandió.[2] Los conversos a la cristiandad en la región —y gente de la

[1] Para detalles más completos sobre los procesos descritos en esta sección, véanse, por ejemplo, mis estudios: *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950* (Albany, State University of New York Press, 1998, pp. 70-77 y 193-204); "Paternalism and freedom: The evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, central India" (*Modern Asian Studies*, núm. 29, 1995, pp. 171-201); y "Travelling light: Missionary musings, colonial cultures, and anthropological anxieties" (en Raminder Kaur y John Hutnyk [eds.], *Travel Words: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres, Zed Press, 1999, pp. 29-50).

[2] Durante este tiempo, también había la expansión del cometido evangélico, educativo y médico en cuatro puestos de la Sociedad de la Misión Evangélica Alemana en Chhattisgarh. Para el cambio de siglo, misioneros de otras denominaciones —los meno-

India central, más ampliamente— continuaron comprendiendo los mandamientos misioneros y las verdades evangélicas a través de las cuadrículas de las culturas cotidianas. Inspirados en las energías de los evangelistas euro-americanos, como cómplices deliberados y víctimas desafortunadas, estas personas participaron en la construcción de una cristiandad vernácula y colonial. Para la primera década del siglo xx, cuando los catequistas escribieron sus relatos, el escrito de la misión civilizadora estaba en su sitio en la India central. No obstante la tinta negra, las letras rojas y los pasajes púrpuras de este escrito, nunca seguro, se transformaron más bien en las medidas y medios de otra escritura. Las crónicas catequistas registraron la estipulación y el sabotaje de este escrito, de civilización y del Salvador.

LOS ESPECTROS DE LA CONVERSIÓN

En las concepciones de lo más común, los escritos de los catequistas aparecen principalmente insinuando fantasmas de la conversión.[3] Inmaculadamente imaginada y metódicamente instituida, la conversión denotó una ruptura fundacional con la fe anterior y preludió el desplazamiento inaugural de la filiación religiosa. Como es lógico, la conversión es ampliamente entendida para intimar una vida singular e indicar una historia exclusiva para el converso, individual y colectivamente. La presencia de esta perspectiva se extiende de la concepción de la conversión, como el ejercicio personal de la autodeterminación entre los tipos de fe que compiten, a través de las representaciones que las describen como la búsqueda colectiva para la significación de cara a la modernización.[4] Los alcances de tal lectura son tales que emplazan la conversión hasta hacerla síntoma y sustancia de la mala fe en el cuerpo de la nación —un punto de vista pernicioso que tiene amplia actualidad en la India de hoy— a través de una reescritura reciente, radical de la conversión, como "la subversión del

---

nitas americanos, la Conferencia General Menonita, los Discípulos de Cristo y los Metodistas— se unieron a los miembros de la Sociedad de la Misión Evangélica Alemana.

[3] Éste es particularmente el caso en la India contemporánea, donde los espectros de la "minoría" significan que todos los vestigios —bíblicos o diferentes— de la cristiandad (o del Islam) se volvieron materia para la molienda del molino de la conversión.

[4] Discuto los problemas particulares de estas concepciones de conversión un poco después en este ensayo.

poder secular" frente a la modernidad.[5] Al mismo tiempo, en estos entendimientos diferentes, la conversión sirve para tramar la narrativa de la vida y la historia del converso en un estilo literal, una manera distinta.

Aquí la promulgación de la nueva fe por el converso es una escritura voluminosa, como autobiografía individual y como biografía colectiva de la transferencia religiosa y la transformación secular, incluso a través de la labor de la Palabra y el llamado del Libro, en el caso de conversión a la cristiandad. Tales relatos conllevan fuerza; sus coordenadas son claras e imperativas; sus argumentos simples y seductores; su familiaridad invita a la creencia y despierta acuerdo. Pero esto no debería ser sorprendente. De la presencia del actor autodeterminado a la resonancia de la historia universal, las estipulaciones del sujeto y las normas de la narrativa articulada por estos entendimientos constituyen los encantamientos mismos de la modernidad.[6]

Todo esto tiene más bien implicaciones particulares. Vergonzosamente sabemos que en los pasados recientes de la India, las violaciones a las comunidades "minoritarias" por los soldados de la intolerancia mayoritaria han sido multitudinarias. Considere ahora que tal política del odio conlleva conexiones cercanas con la simplicidad y la seducción de las concepciones de conversión de lo más común, puesto que las estimaciones de conversión yacen incrustadas en la bifurcación de la nación moderna en su "mayoría" (la población) y su "minoría" (personas). Aquí el acoplamiento mismo de la historia y la nación bajo regímenes de modernidad ocurre dentro de la cuadrícula autoritaria de una civilización cultural-nacional. Como es lógico, frecuentemente las proyecciones mismas de la civilización india, como mezcla de diferentes religiones-culturas, también visualizan a esta civilización en el espejo de un hinduismo presuntuoso. Esto imbuye al pasado y a la presencia de la conversión con significaciones discretas. En la India moderna, la estimación de la minoría aparece destilada a través del hecho de su conversión nacida-desgarrada de la mayoría de la civilización; es decir, que la persona de la minoría es un espectro de la conversión a otra fe, el margen a la regla de la nación.[7]

[5] Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 3 y *passim*.

[6] Considero críticamente tales encantamientos en "Introduction: Enchantments of modernity", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial del *SAQ: South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002, pp. 729-744.

[7] Estas consideraciones condensadas se encuentran elaboradas en Saurabh Dube

OTROS REGISTROS

¿Cómo debemos entender los enmarañamientos evangélicos? Por añadidura, ¿cómo pueden tales consideraciones tener influencia sobre las crónicas de los catequistas? En otro tiempo, las caricaturas irreconciliables del misionero como un agente teñido del imperio y como un benefactor sublime del nativo dominaban el debate histórico y antropológico. Al igual que estos fantasmas han regresado para rondar el terreno de la política cultural y de las culturas políticas, especialmente en la India de hoy, las consideraciones críticas han pensado a través de los entendimientos instrumentalistas del poder, desenmarañando vínculos clave entre las formas culturales y las implicaciones políticas del proyecto de la misión. Por un lado, análisis agudos de las "tensiones del imperio" han puesto al descubierto las profundas divisiones entre los modelos de colonización de los administradores coloniales y las imágenes del imperio de los misioneros.[8] Por otro lado, reconocimientos perspicaces de las contradicciones en el corazón de los empeños evangélicos han recalcado que las proyecciones misioneras de la civilización, la modernidad y el progreso, elaboraron *y* cuestionaron el poder imperial en sitios fronterizos y localidades metropolitanas.[9] Semejantes procesos de contención y

e Ishita Banerjee, "Spectres of conversion: Transformations of caste and sect in India", en Rowena Robinson y Sathianathan Clarke (eds.), *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*, Delhi, Oxford University Press, 2003, pp. 222-254.

[8] Por ejemplo, en los estudios de Jean y John Comaroff: "Christianity and colonialism in South Africa" (*American Ethnologist*, núm. 13, 1986, pp. 1-22); *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991), y John Comaroff, "Images of empire, contests of conscience: Models of colonial domination in South Africa" (*American Ethnologist*, núm. 16, 1989, pp. 66-185). Véase también J.D.Y. Peel, "For who hath despised the day of small things? Missionary narratives and historical anthropology", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 37, 1995, pp. 581-607.

[9] Véase, por ejemplo, Ussama Makdisi, "Reclaiming the land of the Bible: Missionaries, secularism, and evangelical modernity", *American Historical Review*, núm. 102, 1997, pp. 680-713; Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004; Nicholas Thomas, "Colonial conversions: Difference, hierarchy, and history in early twentieth century evangelical propaganda", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 34, 1992, pp. 366-389; Walter Mignolo, "On the colonization of amerindian languages and memories: Renaissance theories of writing and the discontinuity of the classical tradition", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 34, 1992, pp. 301-330; Jean y John Comaroff, *Of Revelation*

contradicción, yaciendo en el centro de las culturas coloniales, adicionalmente dieron forma a patrones de cristiandad vernácula en contextos distintos, otra preocupación crítica en la antropología histórica de la conversión y el colonialismo.[10]

Tomados juntos, tales escritos resaltan que dos dificultades traslapadas acosaban las concepciones dominantes de la conversión, como un evento primariamente individual o como un empeño colectivo más amplio. En primer lugar, las aprehensiones de la conversión permanecieron arraigadas en las connotaciones europeas de sentido común de la categoría. Aún más, transformaron la conversión en un aparato analítico autocontenido y en un dominio descriptivo autogenerativo. De este modo, la conversión se trastoca en un concepto demasiado limitado y en una arena muy grande. Específicamente, en el corazón de los enmarañamientos evangélicos yace el complejo hacer y deshacer de las formas históricas, las identidades sociales, las prácticas rituales y las significaciones míticas promulgadas en el tiempo. El marco singular y la cuadrícula exclusiva de la conversión ni capturan ni contienen el detalle distintivo

---

and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997, y David Scott, "Conversion and demonism: Colonial Christian discourse on religion in Sri Lanka", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 34, 1992, pp. 331-365. Véase también, Ann Stoler, "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 31, 1989, pp. 134-161; Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Bourgeois Cultures in a Colonial World*, Berkeley, University of California Press, 1997; y Vicente Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

[10] Véase, por ejemplo, Birgit Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, Africa World Press, 1999; Pier M. Larson, "Capacities and modes of thinking: Intellectual engagements and subaltern hegemony in the early history of Malgasy Christianity", *American Historical Review*, vol. 10, núm. 2, 1997, pp. 968-1002; Geoffrey White, *Identity through History: Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; S. Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*; Paul Landau, *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*, Londres, Heinemann, 1995; Robert Hefner (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993; Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution...*, *op. cit*. Véase también, Peel, "For who hath despised...", *op. cit.*; Rafael, *Contracting Colonialism...*, *op. cit.*; Derek Peterson, "Translating the world: Dialogism and debate in two Kikuyu dictionaries", *The Journal of Religious History*, núm. 23, 1999, pp. 31-50; y Diane Austin-Broos, *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

y la dinámica divergente de estos procesos. Es decir, que el terreno y la temporalidad del encuentro evangélico ponen en duda los términos de ruptura y exceden las determinaciones de transferencia postuladas por la conversión.[11]

De frente a estos desarrollos quisiera proponer que los enmarañamientos evangélicos en la India central radican en la intersección de dos procesos traslapados: la fabricación de las culturas coloniales de gobierno y el modelado de una cristiandad vernácula.[12] Al cuestionar los análisis agrandados y las narrativas alteradas implicadas por la conversión, estos procesos gemelos sugieren posibilidades críticas para discutir las narrativas tal como los escritos de los catequistas, en sí mismos entendidos de manera útil al operar sobre registros distintos.

Primero, modelados como una parte integral del trazado del mapa de las culturas coloniales y la construcción de una cristiandad vernácula, los escritos de los catequistas no registraron estos procesos en voz pasiva; más bien, estos relatos imbuyeron los procesos gemelos con su propia notabilidad. No es sólo que la naturaleza misma y la construcción particular de tales textos los desvinculó en el estudio histórico y en la exploración etnográfica de los enmarañamientos evangélicos,[13] también que el proceso exacto de traducción encarnado por estos escritos señalaba hacia los atributos críticos de los encuentros evangélicos.

[11] Tales escritos estuvieron conformados contra el grano de las crónicas dispuestas de la misión así como a un proceso primariamente individual. Han interrogado a los armazones traslapados del prototipo psicológico y del modelo de Pauline de la conversión a la cristiandad, y han cuestionado los esquemas modulares que explican la conversión en el mundo no occidental como una búsqueda de sentido frente a la acometida de la modernización en teatros remotos. Discuto estas cuestiones en detalle en Dube (de próxima aparición).

[12] Es el último de los dos temas el que ha recibido atención en la academia del Sur de Asia, generalmente en el contexto de las iglesias ortodoxas. Véase, por ejemplo, Rowena Robinson, *Conversion, Continuity, and Change: Lived Christianity in Southern Goa*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1998; R.L. Stirrat, *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; y Susan Visvanathan, *The Christians of Kerala: History, Belief, and Ritual Among the Yakoba*, Madras, Oxford University Press, 1993.

[13] El punto es interesante. Algunos de los impresionantes desarrollos en la academia sobre la cristiandad y el colonialismo están basados en los escritos de los misioneros y de cristianos indígenas en posiciones elevadas en las jerarquías de la Iglesia. Relatos tales como aquellos de los catequistas constituyen un corpus inusual y significativo en este contexto. Una discusión de estos asuntos está contenida en Dube (de próxima aparición).

Segundo, en estas crónicas, los catequistas relataban sus encuentros y experiencias mientras hablaban de la Palabra, el Libro y el Salvador en arenas cotidianas. Como "diarios" o "libros-diario" registrados diariamente, combinan en sí mismos un tono a lo largo del evento y una textura después del mismo. Si el testigo en un juicio legal recuerda los elementos clave de un evento crítico en el pasado para producir un testimonio para el presente, en el testimonio de los catequistas cada encuentro era una historia notable en el vértice del pasado y el presente. Es decir que los escritos de los catequistas conllevan los rastros de un pasado en curso y siguen las pistas de un presente que retrocede.

Finalmente, los libros-diario constituyen una escritura motivada e interesada en su propio estilo. Aquí la estructura de los intereses y el cálculo de las motivaciones tenían por lo menos dos grupos de determinaciones. Estaban derivados del deseo misionario de que los catequistas mantuvieran un registro escrito en inglés; en su vocación designada de propagar la Palabra, los textos eran presentados y examinados a fondo por los evangelistas euro-americanos al final de cada mes. Y seguían el trabajo de los catequistas sobre las estipulaciones misionarias, las fantasías coloniales, los idiomas vernáculos y el lenguaje inglés, con el fin de narrar los triunfos y los afanes de su promulgación cotidiana del evangelismo, un empleo y una vida. El anterior proponía un pronunciamiento tangible de éxito y fracaso al llevar el Libro a la práctica; el último ofrecía narrativas discretas de las vidas y rutinas en la labor de la Palabra. Los dos ni proponen una unión inocente ni presuponen una separación clara. El uno plegado sobre el otro, cada uno distinto y siempre juntos, mano a mano forjaron las motivaciones e inscribieron los intereses que atraviesan los relatos de los catequistas.

Cuando se lee sobre estos registros diferentes, los escritos del catequista señalan hacia las consideraciones críticas no sólo de los enmarañamientos evangélicos, sino también de los encantamientos perdurables de la tradición y la comunidad, de la colonia y la modernidad. Aún más, proclaman una cristiandad particular, históricamente contingente, distintivamente india. En vez de constituir un sincretismo *a priori* abstracto, la contención precisa y el detalle disyuntivo de estos relatos revelan las estipulaciones mezcladas de una cristiandad vernácula en especificidad concreta: la historia sin garantía. Estos escritos, entonces, cuestionan las visiones estrechas y las finalidades terminales de la nación, la historia y la civilización, lo cual da nuevos significados a la quema de cruces.

LA HISTORIA SIN GARANTÍA

Mis lecturas de las crónicas de los catequistas no recuerdan a un sujeto subalterno heroico ni a una cristiandad vernácula autónoma, separados del trabajo del poder.[14] Más bien, mi propósito es rastrear cómo los catequistas simultáneamente pensaron a través de las categorías coloniales *y* de los idiomas vernáculos. Al destacar lecturas literales de la Escritura y al producir un excedente de fe en la Palabra, tradujeron conceptualmente los términos de la cristiandad evangélica y de la civilización occidental. Puesto de manera diferente, estos escritos registran la vida cotidiana del poder colonial y de la autoridad evangélica, procesos donde los sujetos subalternos trabajaron sobre las distinciones cruciales de imperio y evangelismo, saturados con la dominación, para instalar tales representaciones, a la vez que las hacía aguantar significados no autorizados y recalcitrantes. Aquí radica una lucha para interpretar significados del pasado y el presente a través de categorías dominantes y aprehensiones de la Biblia, a través de marcos vernáculos y de sus usos distintivos, siempre atados el uno al otro. Antes de las sutilezas académicas de "instrumentalidad" y "resistencia", son estos términos de lucha y de tal construcción de significados los terriblemente importantes.

No obstante, nada de esto debería ser sorprendente. He notado que los enmarañamientos evangélicos en la India central involucraron dos procesos simultáneos y traslapados: la constitución de una cristiandad vernácula y la construcción de culturas coloniales de gobierno, ambas en un tono cotidiano. Estos procesos gemelos no implican una clara división del trabajo entre indios en el primer terreno y euro-americanos en el último dominio; más bien, lo que tenemos son procesos comunes pero contradictorios, mutuos pero mezclados, en estas arenas discretas pero superpuestas. Los escritos de los catequistas registran y reprocesan tanto los atributos de las culturas coloniales como las formas de la cristiandad vernácula, incluyendo sus contradicciones constitutivas, retos e inestabilidad, sus ambivalencias formativas, sus distinciones y su novedad.

[14] Al hablar de una "historia sin garantía", no estoy demarcando un dominio particular o un estilo específico de escribir la historia. Más bien, como las observaciones que siguen, debería quedar claro que la "historia sin garantía" se refiere a ciertas disposiciones hacia el pasado y el presente y al mundo social y al análisis histórico. Desarrollo estas consideraciones en *Stitches on Time..., op. cit.*

Por supuesto, los catequistas surgen como un apoyo al imperio. Sin embargo, ¿qué infatuó a las reglas que el trabajo de los nativos bajo el imperio consistió en resistir eternamente el colonialismo? Claramente, éste no era el caso en la práctica, las verdades nacionalistas y las proyecciones de un pueblo heroico a pesar de todo; en lugar de eso, lo que importa en cada caso son los términos de apoyo para el poder colonial. Aquí, incluso en el trabajo del evangelismo público y en su defensa explícita del dominio colonial, los catequistas embrollaron las estipulaciones mismas buscando su aceptación. No es importante rastrear tales procesos, donde el apoyo para el imperio y el evangelismo eran aparentemente seguros, ¿pero fueron la dominación colonial y la verdad cristiana alguna vez configuradas de manera distinta? ¿No es prominente desenmarañar la forma como el catequista reflejaba fidedignamente lo incesantemente callado dentro de las expresiones rutinarias de lo misionario y lo oficial? ¿Qué nos dice esto sobre el poder colonial? ¿Qué nos dice acerca de los pasados subalternos?

No es sólo que con mi insistencia intente pensar a través de las dicotomías incapacitantes entre el poder y la resistencia, la autoridad y la instrumentalidad, a la vez que de manera cuidadosa pongo en duda las aseveraciones de parte del subalterno contradictorio y ambivalente: que tales sujetos en una ocasión obedecieron la dominación y en otro momento desafiaron el poder; el problema con tales proposiciones inherentes a sus esfuerzos para restaurar a los subalternos-nativos su voz-instrumentalidad, es que pueden virar hacia el ocluir las condiciones de poder que hacen posibles el significado y la práctica. También es que yo no estoy accediendo a posiciones influyentes que mantienen en su lugar el singular dominio del poder y su productividad, ya sea engendrando "mímesis" o como constitutivo de la "hibridación" con la figura mimética y la forma híbrida auspiciando la fractura del poder. Específicamente, el mimetismo o la hibridación no capturan la distinción de la práctica del catequista; hasta cierto punto, estas categorías frecuentemente predican un discurso y acción sobre una productividad del poder exclusivamente vislumbrada.[15] Es importante luchar contra tal prestidigitación del po-

[15] Mi compromiso crítico particular aquí es con el influyente trabajo de Homi Bhabha, *The Location of Culture* (Londres, Routledge, 1994, pp. 85-92, 102-122); véase también Gyan Prakash, "Science between the lines", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 59-82. Por supuesto, hay usos interesantes, específi-

der como un terreno totalizado y una fuerza fetichizada, una estética abstracta y una totalidad distópica. De manera muy simple, deseo rastrear al mismo tiempo dos movimientos inseparables: el lugar de la diferencia en las relaciones, en los procesos y en las estrategias del poder, y la presencia del poder en las promulgaciones, las prácticas y las configuraciones de la diferencia.

Los escritos de los catequistas son medidas de estos movimientos. Al mismo tiempo, la lógica característica y la prominencia de estos textos se vuelve evidente en su singularidad, en lo que Michel de Certeau ha llamado los "detalles".[16] Es fácil descartar tales detalles como un mero "matiz", estrictamente subordinado a las marcadas divisiones instituidas por el saber histórico y la ciencia social. No obstante, si nos adherimos a sus distinciones, estos detalles y semejante singularidad desafían los marcos familiares de la historia y la política; de distinto modo escapan y exceden los asuntos, como siempre, de las categorías y las expectativas. Los relatos de los catequistas registran una amalgama curiosa y contradictoria de actuar en el mundo, como les fue dado, e improvisando sobre lo que aprendían. Aquí están la religión y la política, que no son fácilmente digeridas. No obstante, los catequistas tenían sus interlocutores; y es exactamente la rareza y singularidad de sus conversaciones lo que hace a estas figuras importantes. Si muy poco de los pronunciamientos y las prácticas de los catequistas cumple con nuestros gustos y juicios, esto es precisamente el reto de leer sus escritos.

LAS ESTIPULACIONES DE LA TRADUCCIÓN

Hemos notado que el afán y la producción de los relatos de los catequistas giran sobre la traducción. Esto es verdad en un sentido moderado, ya que en estos escritos la tarea de la traducción ocurre sobre registros dife-

---

cos, tanto de "hibridación" como de "mimetismo"; por ejemplo, en Nancy Rose Hunt (*A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999); Birgit Meyer (*Translating the Devil..., op. cit.*); Ann Stoler ("Rethinking colonial categories..., *op. cit.*); y Fritz Kramer (*The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*, trad. Malcolm R. Green, Londres, Verso, 1993). Una discusión más extensa de estos temas está incluida en *Stitches on Time..., op. cit.*

[16] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984, p. ix.

rentes. Para empezar, los catequistas tradujeron para sí mismos las enseñanzas y verdades de lo misionario euro-americano, así como los textos y herramientas de procedencia pedagógica, ambas constitutivas de la empresa evangélica. A continuación, al tramitar los asuntos del evangelismo, presentaron en traducción oral el trabajo de sus declarantes, mediante lo vernáculo, hindi y chhattisgarhi. Además, los catequistas transcribieron estos encuentros en sus cuadernos de bitácora, traduciendo los detalles de sus declarantes a la lengua inglesa; sus propios expedientes eran ocasionalmente leídos por los misioneros. Finalmente, al viajar a través de los diferentes registros se hallan las traducciones de los catequistas de la Palabra de Dios, su promulgación de la historia de la Biblia, que es en sí misma una historia de la traducción. Analíticamente, separable en distintos momentos, estos registros moderados encuentran expresión conjunta en la descripción y detalle de los escritos de los catequistas. En otras palabras, los términos, los tonos y texturas de los relatos de los catequistas proporcionan su propia acepción de la noción de traducción simultánea, como frase y práctica.

El sujeto de la traducción es un asunto controvertido. Prominente desde hace tiempo en discusiones de transacciones literarias a través de los lenguajes, la "cuestión más antigua" en la teoría de la traducción es la inquietud por la posibilidad misma de la traducción. Repetidamente esta cuestión ha presupuesto "una reproducción perfecta del texto de origen por un traductor que ha hecho una lectura perfecta de la fuente y ha transmitido esa lectura a un lector perfecto".[17] Una y otra vez, la averiguación basada sobre tales premisas ha provocado la misma respuesta: no, la traducción es imposible. Sin negar la importancia de esta cuestión singular y la respuesta exclusiva a ella, vale la pena considerar que aquí tanto la averiguación como la respuesta descansan sobre presuposiciones que "no son de nuestro mundo, o no deberían ser, aunque son comúnmente asumidas para persistir y dominar".[18] Sea como sea, como el "hecho vulgar, abundante", de George Steiner, la traducción es posible porque sucede.[19] Ciertamente, la traducción abunda: pueblos y comunidades, estados y naciones, cultura y religiones han vivido

[17] Willis Barnstone, *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 261.

[18] *Idem*.

[19] George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Londres, Oxford University Press, 1975, p. 250.

por sus aprehensiones y equivocaciones, su saber falible y su sabiduría infalible.

Es precisamente debido a la ejecución rutinaria y a la práctica cotidiana de la traducción, más que a su pureza prístina, que se han encontrado consideraciones críticas en tiempos recientes. Primero, en los debates sobre la conducta disciplinaria y académica de la traducción cultural ha habido reconocimiento acucioso de lo que Talal Asad ha descrito como la "disparidad de los lenguajes".[20] Tal disparidad también implica desigualdad; las dos juntas constituyen un recurso y forman un conducto para la inscripción y la reinserción de asimetrías en los lenguajes e idiomas, saberes y poder en el nombre de la ciencia neutral y en la apariencia de una traducción autoritaria. Se sigue que posturas distintivas hacia una práctica crítico-creativa de la traducción, en la lectura de la historia y en la escritura de la cultura, han señalado hacia la tarea de la traducción como la producción de "la parcialmente opaca relación que llamamos 'diferencia' fuera de las aparentemente inconmensurables formas del saber". En juego en semejante cultivo de la diferencia (y no de equivalencia) está la producción de una "translucidez" palpable (más que una "transparencia" perfecta) en la relación entre categorías dominantes y saber dominado.[21] Segundo, las historias críticas insisten en que los procesos de traducción eran centrales a la elaboración de culturas coloniales, instituyendo formas distintas de poder colonizador y provocando prácticas diversas de los sujetos colonizados.[22] Ciertamente, en la articulación de la cristiandad y el colonialismo, al "poner los lenguajes en movimiento, la traducción tendió a lanzar intenciones a la deriva, ya bien colocando, ya bien menoscabando, las bases ideológicas de la hegemonía colonial".[23] Aquí era diálogo y distinción lo que que aseguró y

[20] Talal Asad, "The concept of cultural translation in British social anthropology", en Talal Asad, *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 171-199.

[21] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Historical Thought and Postcolonial Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 17-18. Véase también Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

[22] Vicente Rafael, *Contracting Colonialism..., op. cit.* Véase también Johannes Fabian, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; y Walter Mignolo, *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

[23] Vicente Rafael, *Contracting Colonialism..., op. cit.*, p. 21.

mezcló el poder colonial con la autoridad misionera al interpretarlos a través de referentes familiares y premisas no familiarizadas. En el contexto del presente ensayo, el segundo grupo de proposiciones sobre la traducción conlleva una conexión cercana a mis lecturas de las crónicas de los catequistas; no obstante, los primeros montones de consideraciones sobre la materia son también significativos para mis argumentos.

En este punto, es importante esclarecer el uso que hago de la categoría *traducción vernácula*. Me volví a la discusión imaginativa de Vicente Rafael sobre la traducción colonial y cristiana en su trabajo seminal *Contracting Colonialism*, el cual proporciona algunos recursos para resaltar mi propio enfoque.[24] Rafael discute las asociaciones entre conquista, traducción y conversión, al considerar la traducción clerical-colonial española de la doctrina cristiana del tagalog en las respuestas "nativo vernáculas, y de las personas tagalog" y en las aprehensiones de estos procesos, entre finales del siglo XVI y principios del XVIII. Aquí, la traducción clerical prescribió de la misma manera que proscribió el lenguaje con el que los nativos suponían recibir y regresar la Palabra de Dios, para de este modo "hacer concebible la transferencia de significado e intención entre el colonizador y el colonizado", sentando las bases para los términos principales de la subyugación de los tagalog. Al mismo tiempo, tal traducción "resultó en la separación ineluctable entre el mensaje original de la cristiandad (que era en sí mismo acerca de la naturaleza propia de los orígenes como tales) y su formulación teorética en lo vernáculo". Por consiguiente, "constriñó las asunciones universalizadoras y los impulsos totalizadores de un orden colonial-cristiano", y alternativamente apoyaba y desviaba el ejercicio del poder español.[25] En suma, entendido "tanto como una estética y una política de comunicación, la traducción no sólo deja al descubierto la estructura ideológica del gobierno colonial; también ilumina esos aspectos residuales pero recurrentes de la historia tagalog [...] la cual la apartó de las nociones recibidas de sincretismo cultural y de síntesis histórica".[26]

Manteniendo a la vista la discrepancia entre los cometidos coloniales español y británico —el primero, fundamentalmente católico, que conllevaba una identidad auténtica entre la conversión y el colonialismo; el segundo, modelado por las premisas protestantes que traicionaban dis-

[24] *Op. cit.*
[25] *Ibid.*, pp. 20-21.
[26] *Ibid.*, p. 22.

tinciones ambivalentes entre evangelización e imperio—, a pesar de todo hay mucho que he aprendido del análisis de amplio rango de Rafael. En realidad, estoy también ampliamente de acuerdo con los términos cruciales y argumentos clave de *Contracting Colonialism*. No obstante, hay diferencias. Para Rafael, la traducción se refiere a esas prácticas certificadas que entrañan las interpretaciones clerical-coloniales españolas del mundo y sus herramientas auxiliares y textos en lo vernáculo. Describe la "respuesta" tagalog a tal proceso como una "vernaculización";[27] en contraste, mi propio enfoque concierne a los procedimientos no certificados de traducción puestos en marcha entre los cristianos indios en pos de la evangelización y traducción iniciada por los misioneros euro-americanos. Son tales procedimientos lo que llamo traducción vernácula.

¿Es la distinción que estoy haciendo algo más que objeciones terminológicas? Creo que no. En tanto que mis diferencias con las proposiciones de Rafael son principalmente cuestiones de énfasis, también implican un cambio prominente en perspectiva. En este ensayo, la traducción vernácula no simplemente indica la interpretación lingüística de los textos y las obras del lenguaje inglés en idiomas vernáculos; más bien, se refiere por igual a procedimientos de transmutación de categorías distintas y de conceptos moderados. Estos procedimientos yacen en medio de la interacción (y desigualdad) de los lenguajes, entre el intercambio (e inequidad) de los idiomas, siempre en el vértice del inglés y lo vernáculo, incesantemente sobrepasando y revolviendo las fronteras y los horizontes del original y de la traducción.[28]

Entendido en esta forma, las prácticas de traducción vernácula que subyacen en los relatos de los catequistas llenaron el hueco —o, más precisamente, habitaron los intersticios— traídos a la existencia por la "separación ineluctable entre el mensaje original de la cristiandad [...] y su formulación retórica en lo vernáculo" por misioneros en la India colonial. Se deduce que, en esos aspectos del pasado —insinuantes, más que "residuales pero recurrentes"—, los procedimientos de la traducción vernácula indican atributos de la historia emergentes e inmanentes. Tales prácticas "constriñeron las asunciones universalizantes [...] del orden colonial-cristiano" en la India británica, precisamente llevando ade-

[27] *Ibid.*, pp. xi, 22 y *passim*.

[28] Elaboro estas consideraciones de la traducción vernácula al leer las crónicas de los catequistas a lo largo de la Biblia y de escritos misionarios diferentes en inglés y en hindi, en Dube (de próxima aparición).

lante sus "impulsos totalizadores" pero imbuyéndolos con un exceso de literalismo, un excedente de fe. En otras palabras, la traducción vernácula "pone al descubierto la estructura ideológica del gobierno colonial", pero de manera distinta a la traducción misionera. Ilumina las interpretaciones nativas de la cristiandad y el imperio, pero no simplemente como una "respuesta" al evangelista euro-americano y al poder colonial. Considerando todo, mi enfoque en las traducciones vernáculas discretamente extiende la sospecha bien fundamentada de Vicente Rafael sobre las "nociones recibidas de sincretismo cultural y síntesis histórica".

Semejantes procesos y acentos encuentran configuraciones particulares en el corto pero significativo ejemplo al cual me referiré ahora.[29] Aquí está un escrito catequista de un encuentro en la pequeña aldea de Khaira.

> Lunes 24 [enero de 1908] Khaira. Kondu Gond. Al tiempo de la prédica, vi a un cabrito que estaba destinado al sacrificio. Le expliqué el objeto del sacrificio en los tiempos antiguos y que él estaba en lo correcto al ofrecer un cabrito para apaciguar a su dios por sus pecados, pero que era un símbolo de Jesucristo quien se volvería encarnado y derramaría su sangre por toda la humanidad […] Seis [personas estaban] presentes.[30]

Este breve pasaje lleva una carga enorme. Tempranamente en su vocación de diseminar la Palabra en la India Central —y alrededor del tiempo con que inicia su crónica— el catequista se encuentra a Kondu Gond, un adivasi, quien está a punto de sacrificar a un chivo, a una cabra bebé. No obstante, el evangelista nativo no saca del error a Kondu acerca de la naturaleza supersticiosa y del carácter pagano de esta acción; más bien, lo transporta hacia atrás, a la densidad de las descripciones del sacrificio en el libro, particularmente del Antiguo Testamento, en lo concerniente, por ejemplo, al sacrificio mosaico y al Cordero de Dios, el sacrificio de Abraham y el Cordero Pascual. El catequista le explica a Kondu el "objeto del sacrificio en los tiempos antiguos", vinculándolo al sacrificio de Cristo.

[29] Las provisiones más amplias de la traducción vernácula que aquí discuto, incesantemente circulan dentro de las crónicas de los catequistas.

[30] Véase la entrada para el 24 de enero de 1908 del libro-diario de un catequista (no nombrado), manuscrito, pp. 83-85. Este manuscrito está contenido en Eden Archives and Library, Webster Groves, Missouri, EUA (de aquí en adelante EAL, por sus siglas en inglés).

Aquí puede argumentarse que el catequista no está haciendo mucho más que elaborar un principio clave de la cristiandad, al contrastar la variedad e ineficacia de los sangrientos sacrificios mosaicos con la exclusividad y eficacia del sacrificio de Cristo para el perdón de los pecados. Esta idea aparece patéticamente, por ejemplo, en la Sagrada Biblia en la Epístola a los Hebreos:

> Tampoco por la sangre de cabras y becerros, sino por su propia sangre Él entró de una vez en el lugar sagrado, habiendo obtenido la redención para nosotros. Pues si la sangre de los toros y las cabras, y las cenizas de una ternera salpicando lo sucio, santifica la purificación de la carne, ¿cuánto más debe la sangre de Cristo, quien a través del Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mácula a Dios, purgar vuestra conciencia de las obras muertas para servir al Dios viviente?[31]

No obstante, esto no es exactamente la intención del catequista ni es su representación. Más bien, al trazar un paralelo entre los sacrificios que precedieron a Cristo en los "tiempos antiguos" y el sacrificio de Kondu del cabrito en Chhattisgarh de principios del siglo xx, él encuentra en ambas acciones una prefiguración del sacrificio de Cristo. "Le expliqué a él [Kondu] el objeto del sacrificio en los tiempos antiguos y que estaba en lo correcto al ofrecer un cabrito para apaciguar a su dios por sus pecados, pero que era un símbolo de Jesucristo […]" Esto es admirable, la cristiandad no reconoce sino un solo sacrificio, el sacrificio una vez ofrecido por Cristo en una manera sangrienta sobre el árbol de la Cruz. Pese a esto, al mezclar figuras del pasado y formas del presente, el catequista aduce que Kondu está en lo correcto al querer apaciguar a su dios a través del sacrificio del cabrito, con tal de que haya el reconocimiento claro de lo que la cabra y el sacrificio simbolizan.

Por supuesto, es importante recordar que el Redentor mismo instituyó el sacrificio de la Sagrada Misa a fin de que el sacrificio sangriento del Calvario pudiera ser continuado y representado de manera no sangrienta. Era en esta guisa que los méritos de la redención ganados por el sacrificio de la Cruz debían ser aplicados, de una vez y para siempre, a los individuos en una forma sacrificial, a través del sacrificio constante. Al mismo tiempo, como un protestante, el catequista no discutió desde

[31] Hebreos 9: 11-13, *The Holy Bible*, versión de King James, Nueva York, American Bible Society, 1950, p. 226.

tales fundamentos sobre el sacrifico eucarístico y su relación con el sacrificio sobre la Cruz. Lejos de ello: "le expliqué a él el objeto del sacrificio en tiempos antiguos y que estaba en lo correcto al ofrecer un cabrito para apaciguar a su dios por sus pecados, pero que era un símbolo de Jesucristo quien se volvería encarnado y derramaría su sangre por toda la humanidad".

A través de una ambivalencia del tiempo gramatical del verbo y de una incertidumbre del sujeto (¿cabrito o Cristo?), conjuntando el pasado de los antiguos y el presente del evangelismo, los catequistas excepcionalmente propusieron que debía haber otra encarnación y otro sacrificio para la redención de la humanidad. El del cabrito o el de Cristo, no podemos estar seguros. De las estipulaciones del Rey y de la Cruz (en la labor del sacrificio y en la obra de la redención), no sabemos. A través del exceso de la aplicación del Libro, fuera del excedente de aplicación de la Palabra, los catequistas produjeron una narrativa suplementaria sobre los sujetos del cabrito y de Cristo, del sacrificio y de la redención. El literalismo mismo de sus procedimientos —trayendo en apoyo a Walter Benjamin cuando trata del literalismo en la faena de la traducción— fue definitorio de las prácticas de la traducción vernácula. ¿Habían los catequistas leído la Palabra en inglés, en el original? ¿Había él leído el Libro en hindi, en una traducción (llevada a cabo por misioneros)? ¿Había leído el catequista la Biblia en el original y en traducción?[32] El catequista había interpretado la Palabra de Dios en hindi y reportado sobre su labor en inglés, promulgando procedimientos de traducción que procuraban diferencia más que equivalencia.

LOS TÉRMINOS DEL TESTIGO

Desde los principios mismos del cometido evangélico, los catequistas cumplieron un papel crítico en la articulación del proyecto de la misión. Los primeros evangelistas euro-americanos estaban presionados por el tiempo y atados por el dinero. Eran reacios en lenguaje primario, hindi, e inseguros en el vernáculo regional, chhattisgarhi. En cada caso, los cristianos nativos entrenados proporcionaron la solución, la manera

[32] Como ya he discutido en otro espacio, es importante quedarse con tales ambigüedades y tensiones, las cuales no admiten una clara resolución, a la vez que se discuten como contexto obligado.

arremetedora para las agendas misionarias, los medios para extender la empresa evangélica. No obstante, con el propósito de alcanzar sus metas, los misioneros euro-americanos también tuvieron que aceptar que sus subordinados indios trabajaban hacia los fines evangélicos a su propia manera. Aquí las percepciones y prácticas de los trabajadores evangélicos indios podían también exceder las normas y expectativas de los misioneros. Todo esto sirvió para dar forma a los patrones de los enmarañamientos evangélicos, incluidos los designios de una cristiandad vernácula.

Considérense las reglas que gobernaban a las primeras comunidades cristianas en la región de Chhattisgarh. Los misioneros en consulta con los "líderes nativos" de los conversos, a saber los rangos traslapados de maestros de escuela y catequistas, formularon estas regulaciones, que fueron encarnadas en el *Bisrampur Kalasiya Ki Vishesh Agyayen* (1890). Por un lado, las reglas revelan que la institución del matrimonio se mantuvo en pie moldeada por continuidades significativas entre los principios de casta-secta y de la comunidad de cristianos conversos en la región;[33] por otro lado, las preocupaciones de pureza y contaminación alertaron las prácticas de la Iglesia, y la organización de las primeras congregaciones descansó sobre las instituciones de la vida de la aldea en la India central, remodeladas y reacomodadas dentro de una nueva matriz. Los catequistas desempeñaron un papel fundamental en esto.

Los primeros catequistas en Chhattisgarh eran difícilmente producto de un seminario; la mayoría fueron escasamente entrenados en una escuela. Surgieron de las filas de los conversos a la cristiandad originales en la región, los misioneros los enseñaron y los entrenaron para su labor, un esquema que fue adoptado en todas las estaciones misionarias.[34] Para el trabajo del evangelismo, los otros medios de hacerse de catequistas consistían en contratar empleados de las misiones fuera de Chhattisgarh; de cualquier modo, la dificultad era que no había suficientes catequistas para circular. Por ejemplo, a mediados de la década de 1890, la Misión Evangélica Alemana tenía sólo alrededor de una docena de catequistas en servicio activo. Además, los misioneros de campo sentían de manera progresiva que los catequistas de Chhattisgarh necesitaban de una mejor capacitación. En 1897, el Consejo Doméstico de la Sociedad de la Mi-

[33] *Der Deutsche Missionsfreund*, 1875, pp. 81-83; 1877, pp. 18-19; 1887, pp. 29-31.

[34] M.M. Paul, *Chhattisgarh Evangelical Kalasiya ka Sankshipt Itihas*, Ilhabad, Mission Press, 1936, pp. 8-9; Theodore Seybold, *God's Guiding Hand: History of the Central Indian Mission, 1868-1967*, Philadelphia, Million Testaments Campaign, 1971, pp. 28-29.

sión Evangélica Alemana en Estados Unidos autorizó el establecimiento de la escuela de capacitación, la cual formalmente se inauguró en Raipur poco más de un año después, atrayendo un enrolamiento inicial de siete estudiantes. Aquí, los catequistas aspirantes pasaron un curso de tres años, impartido por los misioneros sobre el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, la Vida de Cristo, la historia de la Iglesia, y epístolas seleccionadas; también se les introdujo a la exégesis, la homilética, la dogmática y los principios de las religiones no cristianas. Además, los estudiantes obtuvieron experiencia práctica presencial en las aldeas vecinas, ocasionalmente acompañando a los misioneros en viajes de prédica.[35]

Al diseñar la estructura del programa de estudios y la forma de la escuela, instituciones misioneras similares en el norte de la India proporcionaron el modelo. De los escritos citados en este ensayo, los autores de los dos más cortos estudiaron en la escuela de Raipur, y el escritor del libro-diario detallado fue capacitado en una institución metodista para catequistas en las Provincias Unidas del norte de la India. Estos tres catequistas condujeron su trabajo principalmente alrededor de la ciudad de Mahasamund, particularmente en las "muchas aldeas grandes cuyos mercados atraen mucha gente".[36] Ahí, ellos encontraron el hinduismo y el Islam de todos los días, prácticas cotidianas de casta y secta, y una población "esparcida y atrasada que consistía principalmente de las simples tribus aborígenes".[37] En tales encuentros, el lugar de los edificios y la arquitectura coloniales, los caminos y vías férreas imperiales y las provisiones de las oficinas del gobierno y la autoridad —significando de manera diversa la civilización cristiana y el progreso occidental— constituyeron una presencia importante en el discurso de los catequistas y de sus interlocutores. Finalmente, una y otra vez los catequistas emprendieron jornadas más allá de lo conocido, viajando distancias muy largas, desde Mahasamund y sus alrededores, y cubriendo un terreno inexplorado por el evangelismo; casi la mitad de estos territorios consistía en "colinas y selvas".[38]

[35] *Ibid.*, M.M. Paul, *Chhattisgarh Evangelical*..., pp. 13-14, y Theodore Seybold, *God's Guiding Hand*..., pp. 47-48.

[36] Rev. Ernst Tillmanns, citado en Seybold, *God's Guiding Hand*..., p. 62, y Paul, *Chhattisgarh Evangelical*..., pp. 44-46.

[37] A.E. Nelson (ed.), *Central Provinces District Gazetteer.* Raipur, Volume A. Descriptive, Bombay, Government Press, 1909, p. 310.

[38] *Ibid.*, pp. 310-311.

COMPROMETIENDO CATEQUISTAS

Los catequistas son criaturas elusivas. Acechan el pasado y atraviesan el presente comprometidos por sus textos. Fuera de estos relatos, conocemos muy poco acerca de ellos. Mi prosecución de los catequistas ha sido prolongada, si acaso revuelta: el campo ha rendido poco, los archivos incluso menos. Mucha de esta información ya la he relatado. Nuestra ignorancia de los catequistas no es por falta de esfuerzo de parte mía.[39]

Para rastrear a los catequistas es necesario entonces volverse sobre sus escritos. Aunque puede haber falsos comienzos aquí. Al principio, los relatos de los catequistas parecen denotar un registro exclusivo, la reiteración eterna de la verdad cristiana como un proceso pasivo, una historia estática.

> En [la aldea] B los hindúes hicieron esta pregunta: ¿Ustedes cristianos dicen que Jesús es el Salvador Todopoderoso de todo; entonces, ¿por qué no atrajo a todos los hindúes y todas las castas a su secta y les ofreció a todos la salvación? Mi respuesta: Supongan que entre sus hijos mayores algunos son unos truhanes y asesinan a alguien en su libertad de la autoridad paterna, ¿por qué no los traen de vuelta al redil familiar y de acuerdo con su deseo los hacen hombres de bien? Su respuesta: Porque quieren permanecer en su libertad como nosotros lo hacemos. Yo observé: Así nos deja Dios en nuestra estúpida libertad; así como sus hijos no quieren caminar por los caminos que ustedes les marcan, así ustedes no caminarán por el sendero de Jesús. Pero en unos pocos días sus muchachos creerán [en] Jesús.[40]
>
> Sábado 22 [enero de 1908] Mahasamund. El sastre Mohammad Din afirmó que Jesús es también un verdadero profeta y demanda un alto honor de todos los musulmanes, pero es inferior a Mahoma ya que éste fue el

[39] En otra parte relaté mi búsqueda de los catequistas en el archivo y en el campo. En tres ocasiones sentí que había hecho un gran adelanto, sólo para desengañarme muy pronto. De los tres catequistas, sabemos el nombre de sólo uno, S.J. Scott, debido a que él mismo lo escribió en la parte superior de la página de su relato. Pese a esto, el nombre nos dice poco. Sólo en el caso del manuscrito copioso de 250 páginas la evidencia interna de los escritos del catequista revela que era originario de las Provincias Unidas, un converso a la cristiandad desde el Islam. Capacitado por los metodistas en la Provincias Unidas, había llegado a Chhattisgarh en 1908.

[40] Véase “From the diary of and Indian Catechist”, texto mecanografiado, archivado por el misionero M.P. Davis; provee una selección de los reportes de un catequista (no nombrado) en el periodo de septiembre de 1911 a abril de 1912, 1. M.P. Davis Papers, EAL.

> último profeta. Para hacer el asunto más claro yo le expliqué que un hombre está vestido de blanco y tiene manchas negras sobre su vestimenta, las cuales no puede esconder ante otros, y otro hombre está también vestido en ropas blancas pero no tiene manchas sobre su vestimenta. [Yo dije] Esto es bastante cierto para Mahoma y Jesús. Mahoma dice que él es pecador y que busca el perdón de Dios; por el otro lado, Jesús era inmaculado y el Corán mantiene que él era un profeta inmaculado. Yo le dije que es mejor ser un seguidor de un profeta sin pecado en lugar de un profeta pecaminoso; entonces él guardó silencio. Dos presentes.[41]

Cada vez y a cada paso, los catequistas zanjan la cuestión en la discusión con sus adversarios y la perorata con sus disputadores a través de la veracidad del Salvador. La emoción del descubrimiento estaba de lleno detrás de mí. Al buscar por parejo lo herético y lo curiosamente dramático en los relatos de los catequistas, me vi decepcionado una y otra vez. Tales comienzos regularmente derivaron en desenlaces repetitivos.

Estos documentos suponen otras lecturas, implican otras revelaciones. Los catequistas se enlistaban ellos mismos y entraban a sus relatos como agentes y atributos del evangelismo de todos los días. Tales son las estipulaciones de sus historias, la razón de su escritura. Sus anécdotas atraviesan los mundos rutinarios, rimas y ritmos de trabajo y ocio en la India central. Los catequistas entretenían a las mujeres viejas con *bhajans* (canciones devocionales) sobre el único Salvador; cautivaban a los niños curiosos con ilustraciones de procedencia cristiana; hablaban con los obreros en el trabajo y con los trabajadores en el descanso acerca de los duros trabajos de la época; discutían con los tenderos en las aldeas y con los propietarios de las villas en las ciudades sobre los términos de la verdad. Al mismo tiempo, en cada caso, las vidas y las leyendas de los catequistas parecen tejidas en los senderos de la Palabra y pasajes del Libro, en los términos de la autoridad cristiana y las salvedades del progreso evangélico. Es decir, que las diferencias de estos textos precisamente yacen en sus atributos cotidianos.

Para prestar atención a las configuraciones cotidianas de las crónicas de los catequistas, para pensar a través de sus detalles rutinarios, es necesario comprometer las posibilidades de una historia sin garantía. Ahora, los tonos terminales y los términos tendenciosos de estos textos parecen

[41] Véase la entrada para el 22 de enero de 1908 del libro-diario de un catequista (no nombrado), pp. 83-85, EAL.

más que certidumbres muertas, y ponen al descubierto más bien la creación y contención, la distinción y la dinámica, y el silencio y la prominencia de la Palabra y el mundo del catequista. Igualmente, los catequistas y sus crónicas no llegan simplemente a callejones sin salida, dando a entender, en vez de eso, verdades disyuntivas y veracidades divergentes de la providencia de la colonia y de la procedencia de la fe, de las provisiones coloniales y de la proeza vernácula. Aquí desarrollo estas consideraciones al enfocarme en la manera en que los catequistas abordaron la diferencia crítica entre "religión" y "política".

Al discutir la articulación de la cristiandad y el colonialismo, hemos notado la importancia de prestar atención a las contradicciones en el centro del proyecto de la misión y de reconocer las diferencias entre evangelistas euro-americanos y otros agentes del imperio. En otra parte he mostrado que en el contexto de la India central, tres movimientos sobrepuestos, contradictorios en cuanto a los preceptos y prácticas misionarias, conjuntaron crucialmente el propósito del evangelismo y el proyecto del imperio.[42] Primero, para los misioneros, los indios conversos, como cristianos, eran iguales en el "Reino de Dios". No obstante, estos evangelistas también repetidamente denostaron las "parodias satánicas" y las "costumbres salvajes" de los "hijos de la tierra sin cultivar". Segundo, hasta la década de 1930, una y otra vez, los misioneros y el gobierno imperial, trabajando juntos, aparecen como los gemelos portadores de la luz de la "lámpara occidental" en las representaciones evangélicas. Tales representaciones tenían mucho que ver con los vínculos entre el compromiso declarado de los misioneros para la naturaleza complementaria del poder espiritual y el temporal de la política posterior a 1857 de la administración británica, para efectuar una separación entre la religión y la política, lo cual aumentó críticamente el poder colonial. Finalmente, los evangelistas euro-americanos invocaron el precepto de la autodeterminación individual y el espectáculo espiritual del testifical de Cristo para argumentar por la libertad religiosa del converso, pero, simultáneamente, ellos consideraban a estos conversos como niños que luchaban para llegar a entender el pensamiento racional objetivo. Dentro de los intersticios de los movimientos traslapados y acosados por la tensión, los misioneros participaron, consciente e inconscientemente, en la construcción de las mitologías coloniales de supremacía racial, el

[42] S. Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*

establecimiento de estructuras de autoridad paternalista y el reforzamiento de la legitimidad del gobierno colonial.

Los catequistas llevaron a cabo su labor dentro de este contexto, pero sus representaciones también conmocionaron esta estructura. Como mostraré, los catequistas podían críticamente reconocer el prejuicio racial del oficial y del misionero, a la vez que operaban sobre la inestabilidad categórica de la "política" y con el embuste conceptual de la "religión". Semejante evidencia sobrepasaba y subvertía las diferencias que eran críticas a los evangelistas europeos y al administrador colonial, reflejando una imagen fidedigna de los términos de las prácticas misionarias y oficiales. Asegurados por el literalismo denso de la fe de los catequistas en la Biblia, cada una de estas instancias engendró un excedente impactante alrededor de las diferencias entre lo espiritual y lo temporal, la religión y la política. Inexorablemente, como fue, llegaron a ubicar una jerarquía crítica entre el dominio cristiano basado en el orden evangélico y el desgobierno indio infundido por el desorden hindú, a la vez que agudamente distinguían entre la religión (cristiana) y la política (hindú).[43]

Permítaseme comenzar por un encuentro un tanto inesperado, puesto que como repetición denota plenitud en estos itinerarios de fe; así también la curiosidad se encuentra con la novedad en la atestación de estos catequistas.

> Sábado 30 [septiembre de 1911]. Mahasamund. Administrador de correos. Este hombre dijo que aunque el gobierno estadounidense es un go-

[43] Los argumentos de los catequistas combinaban aprehensiones particulares de la Biblia con sus propios entendimientos del enfoque de los tratados misionarios en hindi, que los evangelistas nativos distribuían en su labor de prédica. Aquí tratados tales como *Jati Pariksha* "Prueba de casta", *Ganga ka Vrittant* "El testimonio del (río) Ganges", *Hinduyon ki Nirdhanta* "La pobreza de los hindúes", y *Hindu Dharma ke Phal* "Las frutas de la religión hindú" establecieron una amplia diferencia entre la superstición hindú y el progreso cristiano. Los catequistas se valieron de esta diferencia básica para construir entendimientos específicos, nuevos de la "religión" y la "política", que por mucho excedieron las proyecciones oficiales y misionarias. En los ejemplos que siguen es importante registrar semejante labor de los catequistas, pero también notar que sus desenmarañamientos disyuntivos de los textos misionarios encontraron ilustraciones impactantes cuando abordaban, por ejemplo, asuntos de la ciencia occidental y de las divinidades hindúes. Véase *Jati Pariksha* (1905); *Ganga ka Vrittant* (1905); *Hinduyon ki Nirdhanta* (1909); *Hindu Dharma ke Phal* (1905), todos publicados por la Indian Christian Press en Allahabad, bajo los auspicios de la North Indian Christian Tract and Book Society.

bierno cristiano, todavía la gente blanca persigue a la gente negra; esto es una prueba de que al gobierno [cristiano estadounidense] no le importan los nativos del país que se han establecido allá. En respuesta le dije que la ley se administra de manera igual para todos, pero que en muchos casos, donde la gente es rebelde y no se someten a la autoridad de los gobernantes, la ley se aplica para doblegarla; esto es sólo un asunto político. En tiempos anteriores, cuando los gobernantes eran hindúes, los brahmanes tenían el predominio en el imperio y estos brahmanes ejercitaban una autoridad ilimitada sobre las castas bajas, a quienes pisoteaban como uno lo hace con los animales. Todavía hay pruebas de ello en muchas partes de la India, donde la gente no tiene derechos y donde tienen una importancia un poco mayor que la de los animales. Puede ver en las cortes [de ley en la India] que, excepto el Comisionado Adjunto, todos son oficiales nativos que echan a perder el caso de aquellos de quienes no esperan soborno o cualquier otra ganancia. Así que no hay nada de malo en el gobierno estadounidense: o bien la gente para la cual algunas leyes han [sido] aprobadas es rebelde o puede que haya algunos oficiales malvados que hacen esto [perseguir a la gente negra]. Un gobierno cristiano es mejor que un gobierno pagano donde hay siempre mala administración. Puede ver en los Estados [Nativos] Protegidos [que] miles de personas son injustamente tratadas por aquellos que están por encima de ellas y nadie oye sus quejas. [La] Biblia es el fundamento de los gobiernos cristianos. Si usted les quita la Biblia, todo estará mal y mal gobernado; por lo tanto, la Biblia es la fuente de todas las buenas bendiciones y gobierno.[44]

En este intercambio impactante relativo a la política racial en Estados Unidos, el administrador de correos hindú de Mahasamund puso un signo de interrogación sobre la buena fe de los misioneros estadounidenses al señalar la hipocresía de su gobierno cristiano en casa. Con esto también emitió una crítica velada a las políticas coloniales en la India. La respuesta del catequista operó sobre registros gemelos de comparación: la identidad de la política y la distinción de la religión, las cuales están estrechamente unidas, la una con la otra, jalando en direcciones diferenciadas para producir una yuxtaposición jerárquica dentro de un argumento singular.

El evangelista nativo pone bajo la lupa lo que él construye como un principio fundamental del dominio político, que en el acto de gobierno

[44] Véase la entrada para el 30 de septiembre de 1911, del libro diario de un catequista (no nombrado), pp. 83-85, EAL.

la ley trata a todos por igual. Aquí las excepciones que prueban la regla son gente rebelde y recalcitrante; la ley somete y suprime sus orientaciones ilegales y sus acciones criminales. Hay una segunda excepción también, a saber, los oficiales corruptos, tales como ésos de las cortes legales de la India británica, "que echan a perder el caso de aquellos de quienes no esperan soborno o cualquier otra ganancia". Ésta es la interpretación popular del evangelista de los principios del imperio de la ley y de la igualdad ante la ley, una estructura argumentativa que mantiene unida la siguiente proposición paralela. Puesto que, de acuerdo con el catequista, en tiempos pasados y en lugares anteriores, donde los gobernantes eran hindúes y los brahmanes predominantes, las formas de gobernabilidad constituían el reverso de la ley, siempre despiadadas y ya arbitrarias, aplastando a los pueblos bajo su jurisdicción. Ni que esto fuera cierto sólo en una historia distante: la prueba de estas políticas yace en las prácticas del gobierno nativo en los estados indios a principios del siglo xx.

Tomándolos juntos, el catequista defiende al gobierno estadounidense, ya que "o bien la gente [negra] para la cual algunas leyes han [sido] aprobadas es rebelde o puede que haya algunos oficiales malvados que hacen esto [perseguir a la gente negra]". Al lado, la analogía con el gobierno británico aseguraba la identidad principal de tal práctica de la ley, la cual era "sólo un asunto político", aparte de la discriminación religiosa y de la opresión social, si bien ocasionalmente desviada por oficiales corruptos. Hasta ahora, estamos cercanos a la vieja historia de una cristiandad civilizante que guía al Estado moderno, precursores gemelos del progreso. No obstante, la divulgación catequista le dio un giro distinto a este conocido cuento, puesto que, en respuesta a la crítica del administrador de correos, el catequista habló de la naturaleza fundamentalmente cristiana del gobierno estadounidense y del gobierno británico en la India al colapsar la Palabra de Dios y la ley del Estado. De hecho, precisamente con el fin de que un dominio de política pura entre en acción, para la presencia de la ley "como solamente un asunto político", los argumentos del catequista situaron la presencia de la distinción religiosa, denotando una jerarquía ineluctable entre el gobierno hindú y la gobernabilidad cristiana. Los estados paganos no pueden ser sino mal administrados, mientras que los gobiernos cristianos, basados en la Biblia, inevitablemente se encontraban en tierras de ley y justicia.

El literalismo mismo de la fe del catequista, como la "fuente de todas las buenas bendiciones y gobierno", produjo un excedente en rela-

ción con los asuntos de la política y la religión, lo secular y lo sacro, la gobernabilidad occidental y el dominio hindú, y el orden cristiano y el desorden pagano. Atado a una categoría inestable de lo "político" y a los distintos embustes de la "religión", este exceso concernió agudamente a dos rebosamientos simultáneos.[45] Primero, como ya señalé antes, revolvió y subvirtió las estipulaciones oficiales del administrador colonial y del misionero euro-americano acerca de la separación formal de la religión y la política, lo sacro y lo temporal en el trabajo del imperio y en la labor del evangelismo; segundo, mostró claramente las jerarquías del desorden pagano y del orden cristiano, el gobierno occidental y el desgobierno indio que incesantemente circulaban en el discurso y práctica de lo oficial y lo evangelista.

La creencia básica del catequista en la Palabra también encontró otras configuraciones, al buscar su camino entre las figuras de la autoridad occidental y las demandas del nacionalismo indio.

> Viernes 1o. [octubre de 1909]. Ganesh Chhatri, un hombre de educación, [fue] encontrado en el camino a Carora [aldea]. Él iba a Raipur [ciudad] con algunos otros hombres, cuando me vio; él, pensándome hindú, comenzó a hablar del Movimiento Swadeshi y lamentó profundamente el principio de gobierno en la India debido a los muchos agravios que la gente tiene.[46] En respuesta yo dije que soy un cristiano y no tengo interés en el Movimiento Swadeshi porque no es proseguido sobre principios correctos, pero para ser un *swadeshi* verdadero [del país-nación de uno] no está mal en sí, si no hay causa para quejarse contra el gobierno. Él dijo que ustedes cristianos no están en las líneas correctas aunque nacieron en este país, ustedes siempre toman partido con los dominadores. Yo dije que es bueno para nosotros, porque el gobierno nos defiende y a ustedes también

[45] Estas aprehensiones y extensiones del catequista de la "política" y la "religión" están conectadas a lo que él entiende por la "ley de Dios" y a la sociología política más amplia de la vida cotidiana en la India central, concerniente a los vínculos indisolubles entre poder-dominación y religión-política. Espero seguir elaborando más tarde estos asuntos como parte de mi proyecto más amplio sobre los enmarañamientos evangélicos.

[46] Con sus comienzos en los empeños políticos de la década de 1890, el Movimiento Swadeshi dentro del nacionalismo anticolonial indio estaba en su cima entre 1905 y 1908, especialmente en la gran provincia imperial de Bengala. Para el tiempo de este encuentro, organizacionalmente y en términos de sus imperativos centrales, el Movimiento Swadeshi estaba ya en declive: pero claramente su espíritu vivía aun en regiones remotas tales como Chhattisgarh. Para detalles, véase Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, Delhi, Macmillan, 1983, pp. 96-100 y 105-335.

> en lo relativo a la libertad religiosa; si no hubiera un gobierno tal como éste, ustedes tratarían de exterminar el nombre de los cristianos de esta tierra y los cristianos no esperan la menor ayuda de ustedes. Ellos son considerados como parias por todos los que no son cristianos, [aunque] sólo la cristiandad enseña la hermandad de la humanidad. Su religión no es buena para nosotros mientras que la cristiandad es buena para todas las naciones del mundo. Él dijo, mira a los oficiales civiles y los misioneros, no hay diferencia entre ellos, pero una enorme diferencia existe entre tú y ellos. A ti no se te permite tener pistolas o cualquier otra arma de defensa; si estalla una guerra, no serás ayudado por ellos; ellos se preocuparán por sus hermanos europeos, sean misioneros o no, pero no se preocuparán por ti en absoluto. [¿Cuál fue la respuesta del catequista?] Admito la diferencia racial y el prejuicio que sienten hacia nosotros. No busco un ejemplo para ellos. Yo sé lo que quieres decir. Yo busco las enseñanzas de la Biblia. Sí enseña la hermandad de la humanidad, y donde no está hay guerra. Aquellos que profesan ser cristianos, ya sean los gobernantes o los gobernados, si no se [ponen] a la altura de la Palabra de Dios y no la practican todos los días en sus vidas son como un recipiente sonoro que hace gran ruido y no hace nada. Su religión es inútil, sólo la han aprendido pero no pueden apasionarse por ella. Su religión es falsa. Necesitas no seguir a semejante gente. Simplemente lee la Biblia de donde brotan las creencias. Cristo es el ejemplo para nosotros.[47]

Conducido por el camino, muy literalmente, este argumento que oscila entre el dominio colonial y sus controversias nacionalistas trajo a primer plano asuntos de gobernabilidad liberal y prácticas racistas. En la primera parte del pasaje, los dos protagonistas debaten los "principios correctos" de ser *swadeshi* y las "líneas correctas" de ser indio. Ganesh Chhatri respalda el Movimiento Swadeshi del nacionalismo indio y critica las desigualdades del dominio británico poco después de haber conocido al catequista, aparentemente porque el hombre bien educado y de casta alta da por sentado que el evangelista nativo es hindú. Por su parte, el catequista estridentemente confiesa su fe, declarando de entrada su desacuerdo con el Movimiento Swadeshi, debido a que no está siendo conducido sobre los "principios correctos", y su acuerdo con ser un "verdarero" *swadeshi* o indio, lo cual implica desistir de oponerse al gobierno. De manera poco sorprendente, Ganesh Chhatri denuncia la

[47] Véase la entrada para el 1o. de octubre de 1909 del libro-diario de un catequista (no nombrado), pp. 83-85, EAL.

lealtad de los cristianos nativos, haciendo público que no están actuando sobre las "líneas correctas": a pesar de ser del país de su nacimiento, los cristianos en la India siempre apoyan a los gobernantes extranjeros.

Nuestro intrépido evangelista duda totalmente de esta invocación de la tierra del nacimiento de uno como base para la política de uno. Una vez más, su respuesta entrelaza dos argumentos simultáneos, variaciones sobre el tema que hemos encontrado antes. El catequista resalta el principio irreprochable de la libertad religiosa para todos los sujetos y la fe del Imperio Indio Británico sostenida por el "gobierno", particularmente al hacer hincapié en el destino terrible de los cristianos a manos de los hindúes en ausencia de tal gobierno justo. Pero él también entreteje la religión y la política con el fin de destacar la significación de la cristiandad como esencial para la "hermandad de la humanidad", para el bien de todas las naciones.

Claramente esta respuesta no puede satisfacer a Ganesh Chhatri. El hombre hindú le recuerda al catequista la fuerza de las diferencias raciales bajo el dominio británico, y subraya el abismo que separa a los cristianos indios de los cristianos *sahibs*. Semejante diferencia ha dejado a todos los indios, incluidos los cristianos nativos, desarmados e indefensos: cuando la guerra llegue, los superiores cristianos europeos y estadounidenses, ya sean oficiales o misioneros, se defenderán el uno al otro, dejando en situación perdida a sus correligionarios, los indios cristianos. Con ecuanimidad, el catequista admite la presencia de la discriminación racial, añadiendo que más que mirar hacia tal prejuicio y a sus espectadores como modelos, él encuentra su propia inspiración en la Biblia, puesto que es precisamente la fuerza de la "hermandad de la humanidad" venerada en el Libro un obstáculo para la guerra. Con ingenuidad, el evangelista combina el tono crítico del 1 Corintios (13: 1) con su interpretación de la frase, "un recipiente vacío hace un gran sonido", la cual también tiene resonancia en chhatisgarhi. Por consiguiente, él cuestiona a toda esa gente —oficial o misionero, gobernante o gobernado— que profesa la cristiandad pero que se resiste a que la Palabra de Dios se convierta en un atributo de su ser.

Antes que en las figuras palpables de la autoridad occidental y más allá de las demandas urgentes del nacionalismo indio, la propia fe del catequista yace en la Biblia y descansa sobre el Cristo; la primera como el manantial de la creencia y el segundo como el ejemplo de vida. Sorprendentemente, los textos y los tiempos de los catequistas adquieren forma y

asumen sustancia en la regularidad misma y el detalle distintivo de tales encuentros: vidas y mundos de acuerdo con los evangelistas nativos. Aun la rutina precisa y la singularidad específica de estas experiencias igualmente registran el mapeo y el moldeado de otros mundos a través de términos moderados de viaje local: de la Palabra, del catequista, de la palabra del catequista.[48]

En estos viajes, el pasado y el presente siempre aparecen como recursos críticos, ineluctablemente negociados, inevitablemente revisados, ilustraciones subyacentes de la tradición y representaciones de la modernidad, debatidas y discutidas a través del menudeo de una nueva fe y de volver a contar historias antiguas.

> Sábado 14 [septiembre de 1911]. Mahasamund. Administrador de correos. Había algunos presentes en la Oficina de Correos y el administrador de correos tenía suficiente tiempo para involucrarse en una plática, ya sea política o religiosa. Viendo la inclinación de su mente, mencioné que hoy en día muchos tratados son vendidos y distribuidos gratuitamente por hindúes, pues se ha seguido el ejemplo de las misiones. En estos tratados, un punto con el [que] me encontré [fue] que la instrucción [educativa] debería ser impartida a las mujeres. Esto es un ejemplo de la [influencia de] las misiones en cuanto a la educación de las mujeres, la cual era desconocida del todo en la India. Él [el administrador de correos entonces] relató que la [educación para las mujeres] fue llevada a cabo en tiempos antiguos antes de las invasiones mahometanas, [pero] cuando la India fue conquistada por los mahometanos, fue por completo frenada porque el poder de los hindúes fue destruido y no había nadie para promoverla. Cuando los mahometanos invadieron la India, hubo muchas heroínas que se mantuvieron firmes para luchar por su país y ellas mismas se volvieron líderes en el ejército, y lucharon valientemente hasta la muerte. Yo dije [que] pudiera haber algunos ejemplos para probar esto; éste era un caso especial para algunos, porque aquellos que eran gobernantes de la ley, percibiendo que [en el

[48] Ciertamente, al hacer frente en un terreno reconocido y al confrontar un territorio desconocido, estos evangelistas no sólo reiteraron sino también reordenaron la veracidad de la Palabra. Tales articulaciones alternativas de la *doxa* y doctrina, igualmente construyeron en maneras nuevas a las divinidades, las escrituras, las creencias y los rituales del hinduismo, del Islam y de las religiones *adivasi*, especialmente a través de las orientaciones contendientes hacia las lecturas de los textos. Como es lógico, las crónicas de los catequistas contienen la formación simultánea de objetos antropológicos —por ejemplo, el Islam y el animismo, la casta y el hinduismo— y la construcción de verdades de sujetos históricos.

> caso] de su im[pre]vista muerte los herederos mujeres podrían ser capaces de gobernar su país con tanta aptitud como los hombres, les [dieron] a las princesas instrucciones, las cuales eran especialmente de naturaleza política. [Esta instrucción se daba] no desde un punto de vista religioso, [de tal modo] que pudieran entender los estándares morales de piedad y virtud y [de esta manera] pudieran ser un ejemplo para otros e introducir las mismas instrucciones para el beneficio de su sexo. [Ahora] la educación para las mujeres es dada con una visión para que puedan ver su ignorancia y ser mejores esposas y entrenar a sus hijos, los cuales harán sus vidas futuras placenteras y exitosas [para] ellas mismas y otros […][49]

Una vez más nos encontramos con el temible administrador de correos, quien había confrontado al resuelto catequista sobre el destino de la población negra en Estados Unidos. Esta vez es el administrador de correos quien responde a la provocación del evangelista de que la iniciación de la educación para las mujeres en la India fue gracias a la influencia de las misiones; sus principios y propósitos eran previamente desconocidos en esta tierra. Aquí el administrador de correros interpreta una letanía distinta, según la cual antes de las "invasiones mahometanas", la "educación femenina" era parte y parcela del orden hindú. La prueba de tal pedagogía yacía en la práctica de las mujeres heroicas que habían buscado defender sus formas de gobierno contra los invasores islámicos, al enrolarse en los ejércitos y participar en las batallas. El predominio del poder islámico y el declive de la hegemonía hindú pusieron fin a estos principios de pedagogía, tal práctica de educación.

A la proposición del administrador de correos, el catequista confiadamente replica que en el pasado tal educación para las mujeres era una excepción, reservada a las familias de los "gobernantes de la ley". Por consiguiente, él trae a juego otra vez las categorías críticas de política y religión, ahora revelando de una manera discreta la inestabilidad de la primera y los embustes de la última. Hemos visto que al hablar de la administración de la ley en Estados Unidos y de la política de *swadeshi* en la India, el catequista había entretejido la política y la religión para resaltar la jerarquía entre el dominio cristiano y el desgobierno pagano. Sin embargo, en esta ocasión, en su discurso sobre la educación para las mujeres, el catequista insinúa una separación clara

[49] Véase la entrada para el 14 de septiembre de 1911 del libro-diario de un catequista (no nombrado), pp. 83-85, EAL.

entre la política y la religión. Bajo el dominio hindú, en tiempos anteriores, la educación femenina implicaba medios políticos, al preparar a las mujeres reales a asumir el papel de reyes en circunstancias especiales; atributos de la mera política. Al día presente, bajo el dominio británico y a través de la influencia cristiana, la educación para las mujeres fue impartida con fines religiosos, a fin de hacerlas esposas piadosas, morales y virtuosas, ejemplos brillantes para otros miembros de su sexo; distinciones de la religión verdadera.

Tomados juntos, los relatos de los catequistas adquieren forma a través del trabajo vernáculo sobre la misión civilizadora y asumen sustancia por medio de la labor colonial en una cristiandad vernácula. Mediante sus términos y acuerdos, idiomas e inscripciones, vidas e historias, estos textos se apoderan y estipulan el encuentro evangélico, reinstaurando y reescribiendo su prominencia. Las crónicas de los catequistas sugieren que la dialéctica del imperio y del evangelismo podía forjar ataduras perdurables entre el poder colonial y el conocimiento cristiano: pero el literalismo intenso de estas narrativas —que reelaboraron las verdades misionarias por medio de la fuerza de la traducción vernácula— igualmente acompañó y cuestionó tales complicidades clave. Los escritos de los catequistas indican que la dinámica de la razón y de la fe podía establecer vínculos duraderos entre la civilización y el Salvador; pero el excedente denso de estas historias —que remodelan los idiomas evangélicos a través de los procedimientos de la traducción vernácula— simultáneamente sobrepasó y subvirtió tales conexiones cercanas.

CODA

La historia de la Biblia es en sí misma una historia de la traducción. Esto es verdad de manera bastante literal. Puesto que la necesidad de la traducción aparece sólo después de Babel, cuando Dios confundió los labios de los humanos, mortales no convidados, que buscaban el ascenso al cielo por medio de la elevada torre de Babel, esta fue la tercera Diáspora: después del Edén, después del Diluvio, ahora después de Babel. Fue una diáspora de pueblos y lenguas, ciertamente un balbuceo de lenguas que necesitaban traducción. Desde entonces, cada interpretación de la Biblia es una traducción. Esto es tan verdadero para los Evangelios sinópticos griegos como para la Biblia de Jerónimo (o la Vulgata), como lo es para

las interpretaciones de Lutero y los académicos del rey Jaime. Cada una de estas traducciones intenta regresar a la lengua original anterior a Babel; de hecho, el lenguaje único antes de la Caída. Todas estas traducciones son un excedente del original "corrupto", asumiendo la autoridad del primero, de modo que el segundo texto se vuelve el original.[50]

¿Pero, es esto verdadero para todas las traducciones de la Biblia? En realidad, las traducciones coloniales introducen un giro imprevisto a esta narrativa espectacular de inmanencia y trascendencia.[51] Para cuando los evangelistas europeos en la India Imperial tradujeron la Palabra al bengalí, hindi o tamul, el original, el Libro maestro, siguió siendo el único en inglés, un registro de la "desigualdad de los lenguajes". Y son precisamente las interpretaciones vernáculas de la cristiandad —particularmente, las culturas de la cristiandad dalit y adivasi en la India de hoy— las que buscaron hacer la traducción de la Palabra de Dios de su lengua original.

Los escritos de los catequistas registran tales procesos de traducciones coloniales y traducciones vernáculas. Por supuesto, es a la vez irónico e inevitable que los textos de los catequistas estén escritos en inglés. Por esta razón, también es un error descartar estas crónicas como una excepción exótica, una rareza extraordinaria. Mientras que estos relatos no son "representativos" en el sentido de que no necesariamente expresan los términos de la creencia de la mayoría de cristianos en la India imperial, son, no obstante, textos "ejemplares", a la vanguardia de una cristiandad vernácula y colonial.[52] No debería sorprendernos, por lo tanto, que las estipulaciones de las ideas de los catequistas acerca de la procedencia de la fe y las determinaciones de sus argumentos no sean un mundo aparte de expresiones ejemplares de una cristiandad india en el Chhattisgarh de hoy en día. Aquí la vinculación aguda concierne a un excedente de fe en el Libro, que incesantemente circulaba en las

[50] Los argumentos de este párrafo le deben mucho a Willis Barnstone (*The Poetics of Translation*..., *op. cit.*), quien revela también las interpolaciones y apropiaciones, abscisiones e inserciones en las traducciones de la Biblia.

[51] Tales preguntas son discutidas también de manera muy interesante en Rafael (*Contracting Colonialism*..., *op. cit.*, pp. 23-54).

[52] Aquí hice uso de la diferencia útil de Aamir Mufti ("A greater story-writer than God: Genre, gender and minority in late colonial India", en Partha Chatterjee y Pradeep Jeganathan [eds.], *Subaltern Studies XI: Community, Gender, and Violence*, Delhi, Permanent Black, 2000, p. 35) entre el escritor "representativo" y el autor "ejemplar", extendiéndolo a las consideraciones de una cristiandad vernácula.

crónicas de los catequistas y que puede ininterrumpidamente operar en las narrativas contemporáneas.

En la mañana del 26 de enero de 2001, con el Estado indio posando para celebrar el Día de la República, hubo un terremoto devastador en el estado de Gujarat. Poco después de esta calamidad, en los últimos días de enero, me encontré dos veces con M.P. Nand, un hombre vigoroso a casi sus ochenta años, por un largo tiempo el pastor de las congregaciones cristianas alrededor de la ciudad de Champa, donde yo recopilaba la historia de su vida, registraba sus aprehensiones de la cristiandad y el colonialismo, de la religión y la política. El uno conjuntando al otro, un literalismo y un exceso de fe en la Biblia articulaba el testimonio admirable del pastor Nand. Desde la apertura de su narrativa —que lo estableció a él como un original, un habitante adivasi y un cristiano temprano, ejemplar en la región—, primariamente por medio del embuste de la cronología, su construcción de una cosmología impactante que sintetizaba ideas de los Puranas hindúes y de los entendimientos islámicos con pasajes del Antiguo Testamento, hasta el final de su narrativa, cuando resonó con su voz baja de barítono: "El terremoto actual en Gujarat en el Día de la República, hubo otros anteriores en Latur y Bihar, ¿qué nos dice? Éstos son los castigos por los ataques a hermanos y hermanas cristianos, monjas católicas y creyentes adivasis." Las conmovedoras historias del pastor Nand fueron únicas, de una fe y práctica vernáculas, y establecían las bases de una cristiandad india. Sus historias apasionadas no hablaban de un Dios vengador simplemente, sino más bien mencionaban a un Dios misericordioso en su bondad y justo en su venganza, al declarar que los pecados del gobierno y los agravios de la religión se habían vuelto insoportables en años recientes, llamando a la creencia verdadera en estos dominios siempre enmarañados.

Después de esta conversación, al despedirme del pastor Nand, sobrecogido por la emoción, toqué sus pies para presentarle mis respetos a un cristiano, un indio, un anciano, una persona íntegra. En realidad, este gesto también sustituyó la pregunta que no le pude hacer sobre los términos que hoy gobiernan a los distintos procedimientos que buscan hacer de la Palabra de Dios el original en la propia lengua de uno. Entonces, tanto las palabras como la valentía me fallaron. Ahora, de frente a recordatorios inmediatos del odio ilimitado y la brutalidad eterna de la "mayoría" hacia la "minoría" (y, también, viceversa) en la India contemporánea, debo hacer esta pregunta. Tales son las estipulaciones de la historia sin garantía.

BIBLIOGRAFÍA

Asad, Talal, "The concept of cultural translation in British social anthropology", en Talal Asad, *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 171-199.

Austin-Broos, Diane, *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

Barnstone, Willis, *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*, New Haven, Yale University Press, 1993.

Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994.

The Holy Bible, versión del rey Jaime, Nueva York, American Bible Society, 1950.

Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Historical Thought and Postcolonial Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Comaroff, Jean y John Comaroff, "Christianity and colonialism in South Africa", *American Ethnologist*, núm. 13, 1986, pp. 1-22.

———, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

———, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

Comaroff, John, "Images of empire, contests of conscience: Models of colonial domination in South Africa", *American Ethnologist*, núm. 16, 1989, pp. 66-185.

Cooper, Frederick y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Burgeois Cultures in a Colonial World*, Berkeley, University of California Press, 1997.

De Certeau, Michel, *The Practice of Everyday Life*, trad. Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984.

Dube, Saurabh, "Paternalism and freedom: The evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, central India", *Modern Asian Studies*, núm. 29, 1995, pp. 171-201.

———, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

———, "Travelling light: Missionary musings, colonial cultures, and anthropological anxieties", en Raminder Kaur y John Hutnyk (eds.), *Travel Words: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres, Zed Press, 1999, pp. 29-50.

Dube, Saurabh (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial del *SAQ: South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002.

———, "Introduction: enchantments of modernity", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial del *SAQ: South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002, pp. 729-744.
———, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.
———, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, de próxima aparición.
Dube, Saurabh e Ishita Banerjee, "Spectres of conversion: Transformations of caste and sect in India", en Rowena Robinson y Sathianathan Clarke (eds.), *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*, Delhi, Oxford University Press, 2003, pp. 222-254.
Fabian, Johannes, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
Hefner, Robert (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993.
Hunt, Nancy Rose, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999.
Kramer, Fritz, *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*, trad. Malcolm R. Green, Londres, Verso, 1993.
Landau, Paul, *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*, Londres, Heinemann, 1995.
Larson, Pier M., "Capacities and modes of thinking: Intellectual engagements and subaltern hegemony in the early history of Malgasy Christianity", *American Historical Review*, vol. 10, núm. 2, 1997, pp. 968-1002.
Makdisi, Ussama, "Reclaiming the land of the Bible: Missionaries, secularism, and evangelical modernity", *American Historical Review*, núm. 102, 1997, pp. 680-713.
Meyer, Birgit, *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, Africa World Press, 1999.
Mignolo, Walter, "On the colonization of Amerindian languages and memories: Renaissance theories of writing and the discontinuity of the classical tradition", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 34, 1992, pp. 301-330.
———, *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.
Mufti, Aamir, "A greater story-writer than God: Genre, gender and minority in late colonial India", en Partha Chatterjee y Pradeep Jeganathan (eds.), *Subaltern Studies XI: Community, Gender, and Violence*, Delhi, Permanent Black, 2000, pp. 1-36.
Nelson, A.E. (ed.), *Central Provinces District Gazetteer*, Raipur, Volume A. Descriptive, Bombay, Government Press, 1909.

Paul, M.M., *Chhattisgarh Evangelical Kalasiya ka Sankshipt Itihas*, Ilhabad, Mission Press, 1936.

Peel, J.D.Y., "For who hath despised the day of small things? Missionary narratives and historical anthropology", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 37, 1995, pp. 581-607.

Peterson, Derek, "Translating the world: Dialogism and debate in two Kikuyu dictionaries", *The Journal of Religious History*, núm. 23, 1999, pp. 31-50.

Prakash, Gyan, "Science between the lines", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 59-82.

Rafael, Vicente, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

Robinson, Rowena, *Conversion, Continuity, and Change: Lived Christianity in Southern Goa*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1998.

Sakai, Naoki, *Translation and Subjectivity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

Sarkar, Sumit, *Modern India 1885-1947*, Delhi, Macmillan, 1983.

Scott, David, "Conversion and demonism: Colonial Christian discourse on religion in Sri Lanka", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 34, 1992, pp. 331-365.

Seybold, Theodore, *God's Guiding Hand: History of the Central Indian Mission, 1868-1967*, Philadelphia, Million Testaments Campaign, 1971.

Steiner, George, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Londres, Oxford University Press, 1975.

Stirrat, R.L., *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Stoler, Ann, "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 31, 1989, pp. 134-161.

Stoller, Paul, *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession. Power, and the Hauka in West Africa*, Nueva York, Routledge, 1995.

Thomas, Nicholas, "Colonial conversions: Difference, hierarchy, and history in early twentieth century evangelical propaganda", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 34, 1992, pp. 366-389.

Visvanathan, Susan, *The Christians of Kerala: History, Belief, and Ritual Among the Yakoba*, Madras, Oxford University Press, 1993.

Viswanathan, Gauri, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

White, Geoffrey, *Identity through History: Living Stories in a Salomon Islands Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

6. LA POLÍTICA DE GANDHI: EL LIBERALISMO Y LA CUESTIÓN DEL *ASHRAM**

Ajay Skaria

No me da vergüenza repetir ante ustedes
que esto es una batalla religiosa […]
es revolucionar la perspectiva política […]
es espiritualizar nuestra política.

M.K. Gandhi

Una curiosa categoría en el pensamiento nacionalista indio es el *ashram*. Entre los *ashram* nacionalistas estaba el Santiniketan, del poeta Rabindranath Tagore; y las *gurukuls* (escuelas-*ashram*) establecidas por la Ario Samaj, una organización reformista hindú. Entre los más famosos se encontraban los *ashram* de Gandhi. En Sudáfrica, Gandhi ya había establecido el asentamiento Fénix y la granja Tolstoi. A su regreso a la India,

*Este artículo no podría haber sido concebido sino por la amistad de Dipesh Chakrabarty, Saurabh Dube, Vinay Gidwani, David Hardiman, Qadri Ismael y Shiney Verghese. Estoy particularmente endeudado con las siguientes interpretaciones, de las cuales este artículo es también un argumento: Shahid Amin, "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern U.P., 1921-22" (en R. Guha [ed.], *Subaltern Studies III*, Delhi, Oxford University Press, 1984); Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986); Ranajit Guha, "Discipline and mobilize" (en *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997); Kakasabeb Kalelkar, "Gitadharma" (*Kalelkar Granthavali*, vol. 5, Ahmedabad, Gandhi Hindustani Sahitya Sabha, 1985); Ravishankar Maharaj, *Tahevaronu Mahatmaya* (Ahmedabad, 1950); Kishorelal Mashruwala, *Gandhi Vichar Dohan* (Ahmedabad, Navjivan Prakashan, 1932); Ashis Nandy, *Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi, Oxford University Press, 1982).

en 1914, estableció el *ashram* Satyagraha en Ahmedabad, e hizo de éste su base. Más tarde, estuvo involucrado y frecuentemente hizo base en los *ashram* de Wardha y Sevagram.[1]

Mi pregunta aquí es muy simple: ¿cuál fue la política del *ashram* gandhiano?

Para nacionalistas como Nehru, frustrado sobre el tiempo que el dirigente principal de los nacionalistas pasaba en los pequeños *ashram*, la respuesta era muy simple: excentricidad. Obviamente, Gandhi no pensaba de la misma manera. Menciona sobre el *ashram* Satyagraha que "se propone eliminar lo que pensaba eran defectos en la vida nacional"; incluso dedicó un libro, y otro en manusacrito, a discutir los votos *(vrat)* involucrados en la vida del *ashram*: *Mangal Prabhat* (Amanecer de martes/Amanecer auspicioso, publicado en inglés como *From Yeravada Mandir*), y el póstumamente publicado *Satyagraha Ashramno itihas* (Una historia del *ashram* Satyagraha, publicado en inglés como *Ashram Observances in Action*). Aquí sus argumentos sugieren la insuficiencia de entender estos *ashram* en términos de los dos significados principales convencionalmente entendidos: un lugar donde se practican austeridades religiosas hindúes, y como una filosofía hindú, la cual organiza la vida individual como una serie de cuatro etapas o *ashram*; a saber, la del estudiante *(brahmacharya)*, del dueño de casa *(grahastya)*, del renunciante *(vanaprasthaya)*, y la del ermitaño *(sanyas)*.

En el proyecto más amplio, del cual este artículo es parte, exploro, a través del *ashram*, la crítica de Gandhi de la modernidad liberal y su política alternativa (la Skaria venidera). Argumento que la primera constituía la nación a través de una lógica de trascendencia secular, donde la localidad era trascendida para arribar a la generalidad de la nación. La nación, constituida por una historia o cultura compartidas, requería y demandaba la lealtad de sus habitantes. La nación liberal no permitiría la diferencia absoluta ni el antagonismo dentro de ella; los antagonistas generalmente estaban fuera de ella. Esta lógica es más ampliamente constitutiva del pensamiento liberal en sí. Cuando se ha confrontado con la diferencia, el pensamiento liberal, en lo más selecto, ha respondido con un proceso de trascendencia que busca producir un espacio compartido neutral —la sociedad civil o la esfera pública— donde las diferencias pueden ser reconciliadas. Pero, como de manera incrementada

[1] Mark Thomson, *Gandhi and His Ashrams*, Bombay, Popular Prakashan, 1993.

nos hemos dado cuenta en las últimas dos décadas, hay una paradoja permanente en este proceso. Brevemente dicho, tal trascendencia opera, generalmente primero, por un proceso de partición que separa lo particular de lo general; el último —la religión, por ejemplo— tiene que ser confinado a la esfera privada. Como tal, el pensamiento liberal, al crear el espacio compartido neutral, donde las diferencias pueden ser toleradas, puede sólo aprehender la diferencia a través de un proceso de empobrecimiento simultáneo y jerarquización: una parte del último se traduce dentro de la esfera pública, mientras que al otro se le niega cualquier notabilidad política y, por lo tanto, se le vuelve subordinado. Segundo, la parte que no puede ser traducida dentro de lo general, que se mantiene irredimiblemente en lo particular, sólo puede ser condenada a la irrelevancia o ser traducida como lo "Otro". Ya siendo lo más tolerante, el pensamiento liberal convierte esto Otro en un objeto de conocimiento (como en la antropología); como tal, puede ser conocido y comprendido mientras no amenace seriamente a la sociedad civil. Pero no puede haber conversaciones serias con él. En este sentido, lo Otro es inevitable y hasta una figura constitutiva del pensamiento liberal.

En los votos gandhianos del *ashram* —los cuales lo constituyen como una serie de prácticas políticas, no simplemente un lugar— podemos leer una oposición a esta lógica de trascendencia, un constituyente de la nación a través de la política del *ahimsa* (literalmente, no violencia; mejor entendida como vecindad cordial). La vecindad cordial no era solamente una práctica que pudiera llegar de forma simple al rechazarse el poder colonial, el liberalismo o la nación trascendente; el vecino no era simplemente una figura empírica o una categoría cuya existencia sólo había de ser afirmada. Antes bien, el vecino y la vecindad habían de producirse a través de una política rigurosa: *ahimasa*.

En este artículo deberé limitarme a explorar, desafortunadamente de una manera en extremo condensada, la tensión entre el nacionalismo liberal y el nacionalismo cordial de Gandhi. Los vecinos comparten nada menos (o más) que el parentesco de toda la vida; más allá de esto, el vecino estaba marcado por una diferencia absoluta que no podía ser superada por la historia o la cultura compartidas. De frente a tal diferencia absoluta, las relaciones fueron creadas a través del *tapasya* o sufrimiento. El *tapasya* de la vecindad difería dependiendo de la clase de diferencia absoluta a la que trataba: el igual era recibido con *mitrata* o amistad, el subordinado con *seva* o servicio, y el superior con *satyagraha* o desobediencia civil. Estas

prácticas de vecindad buscaban sustentar una amistad con el mundo basada en las nociones distintivas gandhianas de justicia e igualdad.

Mi interés aquí no es con Gandhi como autor o pensador que adoptó ciertas posiciones —sus puntos de vista, digamos, sobre la casta, el género, las relaciones hindú-musulmanas, la sexualidad, la economía, etcétera—, sino con la problemática de la vecindad, como puede ser interpretada en sus voluminosos escritos. Tal problemática abarca una gama de posiciones que incluyen aquellas seriamente adversas a las que Gandhi propugnaba. Esta problemática emerge más enérgicamente poniendo a trabajar la tensión de contrapunto entre los escritos de Gandhi en gujarati y en inglés. Gandhi insistía en escribir en gujarati en donde fuera posible así como en supervisar su traducción a otros idiomas, especialmente al inglés. Trataba a sus escritos en inglés como "traducciones fieles" más que traducciones literales; y en gran medida las consideraba dirigidas a sus amigos ingleses. Debido a estas prácticas distintivas de escritura y traducción, su crítica precisa del liberalismo o conservadurismo (al ser el último una perspectiva poderosa por la cual el pensamiento liberal ha sido criticado) es con frecuencia más difícil, aunque de ninguna manera imposible, de distinguir tan sólo en sus escritos en inglés o en gujarati. El primero pone en primer plano sus convergencias con el liberalismo; consecuentemente, el radicalismo de su reto conceptual hacia ello es silenciado, vuelto en otra intervención liberal-comunitaria; en sus escritos en gujarati similarmente, aunque su distancia conceptual del liberalismo es más enérgicamente subrayada, esto es hecho de una manera que pone en primer plano sus convergencias con las tradiciones gujarati e hindú; puede ser entonces fácilmente leída como una respuesta "hindú" conservadora al liberalismo. Pero dejando a un lado una de la otra, la interacción curiosa entre sus escritos en gujarati y en inglés nos permite argumentar por una problemática, la cual, a través del *ahimsa* entendido como vecindad, prepara una crítica fundamental y perspicaz tanto del liberalismo como del conservadurismo.[2]

[2] Los trabajos de Gandhi están disponibles en inglés: *Collected Works of Mahatma Gandhi* (Nueva Delhi, Ministry of Information and Broadcasting, 1958; de aquí en adelante CWMG), y en gujarati: *Gandhijino Akshardeha* (Ahmedabad, Navjivan Prakashan, 1958; de ahora en adelante *Akshardeha*). Ambos han sido publicados en Ahmedabad. En general, cito los textos en el lenguaje en que originalmente fueron escritos. He modificado las traducciones usuales para poner en primer plano las diferencias conceptuales entre los argumentos de Gandhi y el pensamiento liberal.

En la misma primera oración de la *Satyagrahashramno itihas*, Gandhi estipuló: "aquí, *ashram* significa una comunidad religiosa". Luego, hacia el final del libro, después de una discusión extensa de las prácticas del *ashram*, comentó: "al último, cuando usted haya observado estas reglas, piense que entonces, y sólo entonces, podrá acercarse a la política y participar en ella para el contento de su corazón [...] la política, divorciada de la religión, no tiene ningún significado".

Una política religiosa: ésta es una manera muy sucinta de describir el alejamiento de Gandhi del pensamiento liberal, una partida que sigue siendo tan asombrosa hoy como lo fue en su tiempo. Como Connolly apunta, uno de los elementos clave del liberalismo permanece precisamente en la "división secular del trabajo entre 'fe religiosa' y 'argumento secular', donde la fe y el ritual deben estar contenidos en un dominio privado protegido y se dice que el argumento racional agota la vida pública". Y este internamiento de la religión dentro de la vida privada es, en la narrativa secularista más común, el resultado de esfuerzos para reducir la violencia —las guerras sectarias entre las sectas católicas y protestantes— entre verdades religiosas opuestas. Al hacer estos asuntos profundamente polémicos materia de la creencia privada, el secularismo hizo posible una vida pública pacífica. En la narrativa de los secularistas, la "secularización de la vida pública es por lo tanto crucial a la libertad privada, a la democracia pluralista, a los derechos individuales, a la razón pública y de la primacía del Estado. La clave de su éxito es la separación de la Iglesia y el Estado, y la aceptación general de una concepción de razón pública (o algún sustituto) a través del cual se llega al acuerdo público sobre asuntos no religiosos". El secularismo permanece hasta hoy como el modo aplastantemente dominante de la práctica política; aun los fundamentalismos religiosos modernos operan dentro de las suposiciones seculares. Connolly, quien expone que esto es "deshacerse de las costuras", no ve alternativa a ello. De hecho, él insiste que no desea sugerir que "una religión común necesita ser reintegrada en la vida pública o que la separación de la Iglesia y el Estado, en algún sentido, necesita ser invertida. Tales intentos intensificarían las guerras culturales que ya están en marcha. El secularismo necesita renovación, no eliminación".[3] Éste es un miedo con el que todos forcejeamos: que cualquier

[3] William Connolly, *Why I am not a Secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 19.

intento por abandonar el secularismo nos llevaría de regreso a las guerras que el secularismo buscó superar. Y seguramente en la India de hoy, que como nosotros enfrenta el enviciamiento rutinario del BJP y sus similares, no podemos descartar ese miedo. Sin embargo, atenuado y atribulado, una afirmación del secularismo nos parece necesaria.

Gandhi, en contraste, rechazó completamente el secularismo como base de su política; simultáneamente, rechazó la caracterización secular de la política religiosa como necesariamente antidemocrática e intolerante. En cambio, insistió en que esto era verdad sólo para la política religiosa que se modelara a sí misma en la "civilización moderna", como seguramente hubiera descrito al nacionalismo hindú de hoy. A diferencia de estos ataques del nacionalismo al secularismo por ser muy tolerante de las minorías, su inquietud respecto del secularismo se debía a la intolerancia de éste hacia las minorías y la diferencia en su más amplio sentido. Gandhi trató de practicar, seria y sistemáticamente, una política religiosa moderna que fuera más tolerante de la diferencia y menos tolerante con la injusticia que el liberalismo.

Entonces, ¿qué estaba involucrado en esta política religiosa? Sobre todo, la búsqueda de la verdad, palabra que encabeza el primer capítulo de los dos libros mencionados: el *Mangal Prabhat* y la *Satyagraha Ashramno itihas*. Gandhi comienza el *Mangal Prabhat* así: "nuestra institución [Satyagraha *Ashram*] debe su existencia al anhelo de verdad. Así que yo trato primero con la Verdad". Y esta verdad era inseparable de Dios: "Sat o verdad es quizá el nombre más importante de Dios. De hecho es más correcto decir que la Verdad es Dios que el decir que Dios es la verdad." Esta verdad, además, estaba profundamente conectada con el conocimiento. "Y donde hay Verdad, hay también conocimiento, el cual es puro [*shuddh*]. Donde no hay Verdad, no puede haber conocimiento puro."[4]

Al reclamar el puesto del *ashram* frente a la verdad y el conocimiento, Gandhi señaló la seriedad de su reto al pensamiento liberal, secular. La cuestión de la verdad era el *quid* del interés secular sobre la necesidad de mantener a la religión y a la política aparte. El pensamiento secular ha estado dispuesto a tolerar y aun a afirmar sólo cierta clase de verdad espiritual y religiosa, una que es personal, apolítica y que opera dentro de un

[4] M.K. Gandhi, *Mangalprabhat*, Ahmedabad, Navjivan Prakashan, 1930, p. 1, y *From Yeravda Mandir*, Ahmedabad, Navjivan Prakashan, 1932, p. 1 (traducción modificada).

campo extremadamente constreñido. La cuestión de una verdad religiosa más amplia siempre ha presentado un problema inextricable al pensamiento secular: ¿cómo es posible el compromiso, la negociación y la discusión racional —el *quid* de la política liberal— con una verdad religiosa? La respuesta siempre ha sido que no es posible. De este modo, el pensamiento secular está fundado en la oposición entre lo religioso, la verdad privada y secular, pública, y el conocimiento; se caracteriza por la insistencia en que sólo el último puede proveer las bases para la política. Esto, después de todo, es el por qué Connolly desea solamente renovar el secularismo, no abandonarlo.

Estos regímenes de la verdad secular se evidencian en el argumento expresado en 1926 por un corresponsal que escribió a la revista en gujarati *Navjivan* de Gandhi, insistiendo en que el interés de este último sobre la educación religiosa estaba traspapelado, que la fe religiosa estaba en la raíz de las tensiones hindú-musulmanas, y que "la educación secular es el remedio para los motines hindú-musulmanes". Aquí, muy claramente, si a la religión se le limita a la esfera privada y se le excluye del conocimiento, se debe a la convicción de que la religión no puede producir verdades neutrales o un medio neutral —ya sean hechos positivistas o las verdades viables y limitadas del constructivismo— donde las pasiones desmedidas, tales como las de la religión, puedan ser transformadas con el fin de encontrar la vida en comunalidad con otros y anclar una política.

En su contestación, Gandhi negó la relevancia de la respuesta liberal secular no rechazándola, sino al señalarla como un parroquialismo que clama procedencia universal.

> Pero el corresponsal usa todavía otra palabra que lo tiene atrapado en sus cadenas, la poderosa palabra "racionalismo" [*buddhivad*]. Bien, ya tuve una dosis completa de ésta. La experiencia me ha vuelto lo suficientemente humilde como para permitirme darme cuenta de las limitaciones nítidas de la razón. Así como la materia extraviada se convierte en suciedad, la razón mal usada se convierte en locura [...]
>
> Los racionalistas son seres admirables; el racionalismo es un monstruo horrendo *[rakshas] (sic)* cuando reclama para sí mismo omnipotencia [...]
>
> Yo ruego no por la supresión de la razón sino por un debido reconocimiento de eso en nosotros que santifica a la razón misma.[5]

[5] 14 de octubre de 1926, CWMG, vol. 36, p. 401; *Akshardeha*, vol. 31, p. 463.

"Eso en nosotros que santifica a la razón misma": una alusión a la Verdad.

Aquí, entonces, prevalece la verdad ante lo secular; el hecho liberal iba a ser el medio de pensar a través de la diferencia. Pero, ¿cómo podía una verdad religiosa que era absoluta (y Gandhi era enfático acerca de la naturaleza absoluta de la verdad) tratar con la diferencia y la disensión? Sobre esta cuestión, Gandhi retomaba su camino una y otra vez.

Como el secularismo, el nacionalismo moderno está marcado por la interacción de dos regímenes de verdad moderna: uno que hace del sujeto (que experimenta), lo local, un dominio cerrado, una entidad atada, y otro, en el que un proceso de trascendencia incorpora al sujeto dentro de crecientes niveles de generalidad.[6] En uno de los pasajes más frecuentemente citados del escrito de Nehru, *Discovery of India*, éste señala:

> Algunas veces, cuando llegaba a una reunión, un gran clamor de bienvenida me saludaba: Bharat Mata ki Jai ("Victoria a nuestra Madre India"). Inesperadamente, yo les preguntaba: ¿Quién era esta Bharat Mata, Madre India, cuya victoria ellos querían? Por fin, un vigoroso Jat, casado con la tierra desde generaciones inmemoriales, me decía que era la *dharti*, la buena tierra de la India, lo que ellos querían decir. ¿Qué tierra? ¿El territorio particular de su aldea, o todos los territorios en el distrito o la provincia, o en toda la India? Y así siguieron las preguntas y respuestas hasta que me pidieron impacientemente que les dijera todo acerca de esto. Entonces yo me esforzaba en hacer esto y les explicaba que la India era todo eso que ellos habían pensado, pero que aún era mucho más. Las montañas y los ríos, y los bosques y los campos extensos que nos dan comida, eran muy queridos por todos nosotros, pero lo que últimamente contaba era la gente de la India, gente como ellos y como yo, que estaba esparcida por toda esta vasta tierra. Bharat Mata, Madre India, era esencialmente esos millones de personas, y la victoria para ella significaba la victoria para esa gente. Ustedes son parte de esta Bharat Mata, les decía, de alguna manera ustedes mismos son Bharat Mata, y mientras esta idea lentamente empapaba su cerebro, sus ojos se iluminaban como si hubieran hecho un gran descubrimiento.

[6] Para una discusión de estos dos regímenes, véase Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Indiana, University of Notre Dame Press, 1981, p. 80). Yo exploro su relación con el liberalismo de manera más amplia en *Rendering Gandhi* (de próxima aparición).

No es sólo que la India está constituida en este pasaje como una clase particular de localidad, una localidad donde la gente y los ríos y la tierra se fusionan. Ésta es una clase particular de constitución, que insiste en una relación distintiva entre lo nacional y lo local. Por un lado está el Jat vigoroso, casado con la tierra por generaciones inmemoriales, que es India, la aldea y millones de gente. Esto local ya es la India, ya es lo nacional; es el hecho que hace posible a la India. Por otro lado, hay también una brecha entre esto local y Bharat Mata; los dos tienen que ser constantemente llevados juntos, en una fusión; lo local tiene que asumirse como Bharat Mata, como lo nacional. Mucho del trabajo que el pensamiento nacionalista se asignó, implicaba dar lugar a esta fusión; de ahí, por supuesto, la insistencia sobre la construcción del patriotismo y la conciencia nacional.

Lo que caracteriza a esta forma de invocar lo local puede describirse como una lógica de trascendencia. Esta lógica de trascendencia no rechaza o desprecia lo local; al mismo tiempo, el enfoque está sobre cómo lo local es históricamente trascendido para llegar a niveles más altos de generalidad y abstracción; solamente a través de la atención de estos niveles más altos los significados de lo local se vuelven claros. Con la premisa de una unidad del proceso histórico, del espacio y tiempo, esta lógica de trascendencia asume que, a la par del crecimiento de la escala de observación, crece también el significado explicativo. Es justamente en este sentido preciso de trascendencia que el principal pensamiento nacionalista es cosmopolita. Esto de ningún modo implica que el pensamiento nacionalista busque incluir o subsumir a la humanidad dentro de sí (obviamente se trata de lo contrario); es más bien en el sentido de que está constituido por una lógica que subsume a las identidades designadas como locales, contingentes o particulares, dentro de identidades más generales. (Por consiguiente, también es intelectualmente consecuente que estadistas nacionalistas, como Nehru, se hayan preocupado por la naturaleza parroquial del nacionalismo, y afirmen en su lugar una identidad universal.)

Mucha de la investigación sobre el nacionalismo se ha mantenido dentro del campo de estos dos regímenes de verdad. Una innovación crucial en *Comunidades imaginadas* de Benedict Anderson radica en especificar, de manera muy precisa, el trabajo del registro de trascendencia: cómo la localidad fue transformada en una nación mediante el "tiempo homogéneo vacío de la historia". Aquí, las tecnologías caracte-

rísticas del nacionalismo —el mapa, el museo, el censo y, por supuesto, el capitalismo impreso— son entendidas primariamente como mecanismos para relacionar lo local con el tiempo abstracto y el espacio. Y mucha de la literatura histórica más reciente que critica a Anderson simplemente ha insistido en que la localidad del sujeto experimentador no puede ser trascendida tan fácilmente.

> Como tema en el pensamiento colonial, el *ashram* fue producido por la fascinación con el *varnashramdharma*, o el *dharma* (un concepto algunas veces glosado como deber) de *varna* y *ashram*. El *varna,* transfigurado en la construcción colonial "casta", posibilitó el gobierno colonial y especificó la naturaleza premoderna y exótica de la India. El *ashram* conllevó una valencia completamente diferente.
>
> Una influyente "perspectiva romántica del *ashram*", articulada por figuras como Max Mueller y P. Deussen, insistía en que el sistema del *ashram* "merece reconocimiento y admiración, aun de aquellos que han alcanzado el grado más alto de civilización […] La historia entera de la humanidad no produce mucho que se pueda aproximar en grandeza a este pensamiento [de los cuatro *ashram*]."[7]

La categoría nacionalista del *ashram* surgió desde los intersticios de este concepto orientalista. Aquí también el *ashram* llegó a representar la espiritualidad de la India antigua, aunque se presumía que la institución había degenerado desde entonces. Esto fue lo que impulsó a Gandhi al proyecto nacionalista: el rejuvenecimiento de los *ashram* y, a través de ellos, de la India. Gandhi dijo que el *ashram* Satyagraha estaba "comprometido con el gran esfuerzo de resucitar [*punurudvar*] los cuatro *ashram*".[8]

Al considerar dicha revitalización, Gandhi eligió a dos interlocutores: Mahatma Munshiram, quien había fundado el Gurukul Kangri en Haradwar, y Rabindranath Tagore, quien había fundado Santiniketan en Bengala. Gandhi había estrechado lazos con los dos *ashram*. Cuando sus colegas se mudaron de Sudáfrica a la India, en 1915, se quedaron

[7] P. Deussen, citado en Patrick Olivelle, *The Ashram System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Nueva York, Oxford University Press, 1993, p. 32.

[8] *Satyagraha-ashramno itihas,* en *Akshardeha*, vol. 50, p. 221; CWMG, vol. 56, p. 180; traducción modificada. Gandhi completó el manuscrito de este libro alrededor de julio de 1932 (después de *Mangalprabhat*), pero quedó insatisfecho con él. Fue publicado póstumamente en 1948. *Akshardeha*, vol. 50, p. 186.

inicialmente en el Gurukul, y después se mudaron a Santiniketan. Los lazos se mantuvieron en los años subsecuentes.

Estos *ashram* representaron las dos respuestas dominantes —muy diferentes pero entrelazadas— sobre la cuestión nacionalista: ¿cómo se iba a constituir la India como una nación? En la narrativa de instituciones como la Gurukul Kangri, la India antigua aparecía caracterizada por un hinduismo civilizacional, sustentado por un sistema de *ashram*. Este hinduismo ya era nacional, pero todavía necesitaba ser transformado en lo nacional. (En este sentido, el nacionalismo hindú, como todos los fundamentalismos modernos, es profundamente secular. Ya que más que negar o cuestionar los regímenes de verdad seculares, produce un hinduismo que es compatible con estos regímenes.) Los problemas de la India contemporánea se debieron a la decadencia y el declive de este hinduismo, algunas veces atribuido a las invasiones musulmanas.

Para rejuvenecer este hinduismo —y por ende producir una cultura y nación indias modernas— era necesario un *ashram* rejuvenecido. La Arya Samaj, una organización reformista hindú, estableció algunas gurukuls —que, como los *ashram,* se enfocaban a la enseñanza de estudiantes— en varias partes del país. La Gurukul Kangri conducida por Mahatma Munshiram estaba entre las más conocidas. Aquí, el enfoque era enseñar los textos védicos, con el sánscrito y el hindi como las dos lenguas principales de instrucción. Se esperaba que los estudiantes permanecieran *brahmachari* o célibes durante su estadía en la gurukul. La gurukul estaba al frente de los esfuerzos para crear una religión nacionalista, para producir una identidad nacional hindú.

A diferencia de aquélla, la iniciativa del *ashram* de Tagore, Santiniketan, operaba tanto dentro como en los márgenes de otra respuesta que proponía que la cultura popular india había siempre constituido a la India, pero que todavía necesitaba ser traída a la autoconciencia como nación. Aquí, la educación estaba centrada, por un lado, alrededor del cosmopolitanismo, pero dentro de un universalismo civilizacional hindú; el último era entendido como más amplio que el hinduismo y más abierto a préstamos de otras civilizaciones. Este entendimiento, aunque era ferozmente hostil al historicismo que consagraba a Europa como la única sociedad verdaderamente civilizada, buscó, sin embargo, expandir la gama de sociedades que también lo eran. Continuó dependiendo, por consiguiente, de la distinción entre civilización y cultura popular, y midiendo la distancia entre los dos términos historicistas. Por otro lado,

con frecuencia celebraba la cultura popular tan enérgicamente como para minar la dominación misma de la civilización india, que por lo demás afirmaba. No sólo era la localización misma de Santiniketan en la Bengala rural en sí lo que significaba como tal una afirmación; Tagore mismo estaba fascinado con la figura del primitivo, y una de las tareas que Santiniketan se fijó fue un programa de reconstrucción rural.[9]

Los propios *ashram* de Gandhi, aunque criticaban las áreas de convergencia de las iniciativas de estos dos *ashram* con la problemática liberal, desarrollaron de manera más rigurosa las posibilidades que ofrecían salidas de ésta.

La categoría disciplina fue crucial en sus prácticas. Figuró prominentemente en la crítica que él desarrolló del conjunto liberal de instituciones y prácticas, a las cuales frecuentemente llamó "civilización moderna" (en gujarati, *paschimna sudhara*, civilización occidental, aunque también insistía en que "no hay tal cosa como una civilización europea u occidental, sino sólo una civilización moderna", y que no eran los británicos sino la civilización moderna la que estaba gobernando a la India).[10] Uno de sus primeros libros, *Hind Swaraj*, es en parte una exploración y crítica de la "así llamada disciplina" de la civilización moderna.[11] La "verdadera característica definitoria" de esta civilización era que el cuidado y la comodidad del cuerpo se convirtieron en el "objetivo de la vida" [su traducción de *purusharth*]; su disciplina estaba dirigida hacia este fin. Como tal, la disciplina de la civilización moderna hacía a la gente olvidarse por completo de los asuntos verdaderamente importantes: "no se quedan ni en el camino de la religión ni en el camino del mundo".[12]

[9] Mi discusión sobre Tagore está basada en los ensayos reflexivos de Prathama Banerjee, "The work of imagination: Temporality and nationhood in colonial Bengal" (en Shail Mayaram, M.S.S. Pandian y Ajay Skaria [eds.], *Subaltern Studies XII*, Delhi, Permanent Black, 2005), y Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princenton University Press, 2000.

[10] 14 de octubre de 1909, CWMG, vol. 10, p. 168.

[11] "Hind Swaraj", CWMG, vol. 10, p. 257. El original en gujarati de esta traducción al inglés —Gandhi— no tiene equivalente para esta frase. En *Rendering Gandhi*, discuto de manera más amplia cómo la categoría *disciplina*, tan prominente en los escritos ingleses, es bastante elusiva en sus escritos gujaratis y cómo su cualidad distintiva sólo emerge de la última. Esto es sintomático de cómo su crítica del liberalismo está disponible a nosotros a través de la interacción del gujarati y del inglés en sus escritos y traducciones.

[12] "Hind Swaraj", *Akshardeha*, vol. 10, pp. 26, 31; CWMG, vol. 10, pp. 259 y 265 (traducción modificada).

La civilización de Gandhi —la que él llamaba la "verdadera civilización" *(sudharo)*— involucra una disciplina articulada en oposición a la de la civilización moderna. *Sudharo* era lo que se el *swaraj* intenta alcanzar:

> Es aquel modo de conducta por la cual el hombre hace su deber. La ejecución del deber es la observancia de la moralidad. La observancia de la moralidad es el disciplinar [*vash rakhavi*] nuestra mente [como Gandhi traduce *man*; es quizá mejor traducirlo como "órgano de deseo" en reconocimiento a su profunda diferencia respecto de *chit*, el cual sería más propiamente "mente"] y nuestros sentidos.[13]

Para Gandhi, tal disciplina —y no simplemente la falta o negación de la disciplina en la "civilización moderna"— llevaba a la verdadera civilización, y los votos del *ashram* estaban diseñados para practicar esta disciplina.[14]

Su miedo acerca de la gurukul era que su disciplina consistía en la de la civilización moderna. Cuando criticó a Swami Shraddhanand por el papel de este último en las crecientes tensiones entre musulmanes e hindúes, señaló sobre Dayanand Saraswati, el fundador de la Arya Samaj:

> Ha tratado de estrechar una de las más tolerantes [...] de [...] las fes [...] ha idolatrado la letra de los Vedas y ha tratado de probar la existencia en los Vedas de todo lo conocido por la ciencia [en gujarati, "la ciencia de esta generación"].[15]

La Arya Samaj, en otra perspectiva, buscó convertir al hinduismo en una religión moderna haciéndola congruente con la ciencia, al constituir al hinduismo —y por lo tanto, por su lógica, a la India— a través

[13] "Hind Swaraj", *Akshardeha*, vol. 10, p. 41; CWMG, vol. 10, p. 279 (traducción modificada). Este punto sobre la diferencia entre *chit* y *man* me fue aclarado en una discusión con Babu Sutra.

[14] Este entendimiento de la "civilización hace imposible confiar en la historia, la política, el tutelaje de una comunidad por otra, y más generalmente el trabajo del poder como motores e instrumentos de la civilización". Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

[15] "Growing distrust", 29 de mayo de 1924; CWMG, vol. 28, p. 53; "Arya Samaj", *Akshardeha*, vol. 24, p. 134.

de un proceso de trascendencia, y al hacer de las gurukuls tanto la personificación como el agente de tal trascendencia. A través de tal trascendencia, a la civilización hindú se le volvía un objeto que debía inspirar respeto y admiración.

Pero estas críticas estuvieron acompañadas de una admiración profunda por el grado en que las gurukuls mantenían la disciplina de la civilización verdadera. Esta disciplina era más evidente en el *seva* (un concepto generalmente glosado como servicio) de la Arya Samaj y sus gurukuls Gandhi.[16] Los estudiantes de la gurukul tomaban muchos de los mismos votos que los internos de los *ashram* de Gandhi: celibato, no robar y no posesión, vida simple, e incluso aquel de hilar *khadi*. Desde la problemática gandhiana, los votos que autodisciplinaban, y que por lo tanto creaban un espacio físico y conceptual para las prácticas de cordialidad *(neighborly)*, eran requisito para el *seva* o servicio, y eran en sí mismos una forma de *seva*. Además, tal disciplina era antagónica al espíritu de la civilización moderna y del nacionalismo, los cuales requerían el siempre creciente consumo como parte de su visión de crecimiento y desarrollo. Desde su perspectiva, el problema con las gurukuls era que este *seva* o servicio estaba dirigido, paradójicamente, hacia un objeto trascendente, la nación hindú, y eso, porque era producido por la lógica de la "civilización moderna", no tenía espacio para el *seva*.

De Santiniketan, Gandhi alguna vez dijo con admiración que proporcionaba una verdadera "educación india". Ahora bien, con esto no podía haberse referido a una educación que proporcionaba conocimientos sobre la historia o cultura de la India, pues había criticado a las gurukuls del Arya Samaj, después de todo, por proporcionar tal conocimiento y por consiguiente por hacer de la India un objeto para ser conocido a través de la educación. Eso, en los términos de Gandhi, era la educación de la civilización moderna, no la educación india.

¿Entonces por qué la educación en Santiniketan era "india"? Quizá porque sus prácticas también involucraban, desde una perspectiva gandhiana, una crítica de la disciplina moderna. La crítica buscaba crear un espacio fuera de la disciplina moderna a través de dos estrategias, una para afirmar la cultura popular como local, y la otra para afirmar la civilización; las dos eran diferentes de las de Gandhi. Mientras que la espontaneidad de la cultura popular era celebrada en Santiniketan, aquí se entendía la espontanei-

[16] *Akshardeha*, vol. 29, p. 341; CWMG, vol. 33, p. 411.

dad fundamentalmente como la ausencia de la disciplina moderna, como esa que era indisciplinada o anterior a la disciplina. Era de esta manera que se celebraban los Santhals o los Bauls. Similarmente, Tagore no cuestionaba a la "civilización moderna" de la manera que Gandhi lo hacía. Más bien intentó desplazar la lógica trascendental de esta civilización al enfocarse en su momento redentor. Para él, está redención llegaba a través del trabajo de la poética o de la imaginación, las cuales producían eso que era verdaderamente universal en la civilización. Por ejemplo, en el famoso intercambio de palabras entre él y Gandhi, en 1921, cuando agudamente criticó el movimiento de no cooperación y en su lugar llamó a la co-operación entre el "Oriente" y el "Occidente", lo hizo celebrando la universalidad del poder de la creatividad.[17]

"Lo poético, argumentaba Tagore, nos lleva fuera del tiempo histórico".[18] Como tal, creaba una relación diferente con lo primitivo o la cultura popular, de la que se establece en el discurso del desarrollo. En la última, lo nacionalista, como una figura más avanzada de un tiempo más desarrollado, tenía la responsabilidad de desarrollar lo primitivo o la cultura popular; era fundamentalmente una relación jerárquica o trascendental. En contraste, el trabajo redentor de lo poético creaba el espacio de la nación al permitir que lo nacionalista tuviera una relación de coetáneo e incluso de fraternidad con la cultura popular fuera del tiempo historicista. A través de la labor redentora de la poesía, lo nacionalista se salía del tiempo del historicismo y se juntaba con lo primitivo.

Aquí, la India no era un objeto de educación; tampoco el *ashram* era el sujeto. Más bien, la misma afirmación de la experiencia del sujeto estaba sin empezar, y una manera devocional de comprender a la nación fue instituida. Aquí, la nación era experimentada a través del *darshan*, o mirada divina, una práctica "que elude y no sólo disuelve la distinción sujeto-objeto".[19] Como un proceso, el *darshan* siempre involucraba subordinación simultánea y, de esta manera, identificación con eso para lo que se buscaba el *darshan*. El *darshan*, entonces, marca el momento de un nacionalismo performativo que no puede ser entendido como una experiencia empírica.

[17] *Cf.* Rabindranath Tagore, "Reflections on non-cooperation and cooperation, May 1921", en Sabyasachi Bhattacharya (ed.), *The Mahatma and the Poet: Letters and Debates between Gandhi and Tagore, 1915-1941*, Delhi, National Book Trust, 1997, p. 62.

[18] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*..., *op. cit.*, p. 153.

[19] *Ibid.*, p. 175.

Pero Gandhi también usó la categoría "disciplina" para negar cualquier supuesto de que el *darshan* era ya adecuadamente político. "Santiniketan carece de disciplina [en gujarati, *shisth*]". "Ustedes dicen que en Santiniketan hay más libertad individual, pero yo no llamo a eso libertad, yo lo llamo permisividad."[20] Tales señalamientos sugieren dos suaves pero no menos insistentes preguntas gandhianas a Tagore. Primero, ¿cuáles eran los mecanismos precisos por los que el *darshan* —el modo religioso de comprender a la nación— era sustentado como una práctica? Segundo, ¿qué era el *darshan*, si no el de la nación constituida por la historia y la cultura?

Respecto de la primera, desde la perspectiva de Tagore, lo primitivo (fuera la cultura popular, la mujer, el campesino o lo tribal) era celebrado precisamente porque ya tenía, inherente a él —antes de cualquier disciplina, y precisamente debido a la falta de cualquier disciplina— la posibilidad de tener el *darshan*. Era solamente la clase media nacionalista la que tenía que aprender la práctica del *darshan*, y así lo hacían a través del poder redentor (nótese, que no constructivista) de la imaginación disponible a lo civilizado. En cuanto a la segunda cuestión, las prácticas de Santiniketan ni siquiera permitían que se planteara en la manera escueta de Gandhi. Para Tagore, después de todo, la historia y la cultura —categorías producidas por la disciplina de la civilización moderna— nunca podían ser totalmente rechazadas: tenían que estar en un lugar para que a través de ellas la redención ocurriera, para que lo primitivo se reafirmara. Ya habiendo iniciado una interrogación rigurosa del nacionalismo liberal, Tagore, sin embargo, no podía abandonar su concepto de civilización. Como tal, aquí el *darshan* era de la nación liberal, una contradicción (ya que el *darshan* transforma la nación liberal) a la cual Tagore no se dirigía.

En contraste, a Gandhi, a diferencia totalmente de Tagore, le parecía que lo que era universal en la civilización moderna podía encontrarse no al identificar su momento de redención sino sólo en lo que se volvía recesivo; él reconocía la fuerza del momento de redención sólo en la medida en que convergiera con aquello que era recesivo. También era escéptico de cualesquiera estrategias que buscaran la afirmación de la libertad a través de solamente la ausencia o el desafío de la disciplina. Esto, para él, no era sino "permisividad"; como esta palabra implica, era

[20] 9 de febrero de 1922, en CWMG, vol. 26, p. 127; *Akshardeha*, vol. 22, p. 333.

literalmente autorizada por la disciplina, y aceptada por ausencia de la "así llamada disciplina" involucrada en la civilización moderna. Así que mientras él también, como Tagore, celebraba a las sociedades no afectadas por la disciplina de la civilización moderna (tales como las aldeas, centrales en su visión), lo hacía no porque éstas estuvieran antes de la disciplina sino porque tenían el potencial de ser marcadas por la autodisciplina.[21] Para Gandhi, el *darshan* de la nación sólo podía ser sustentado por el *tapasya*, una palabra que frecuentemente tradujo como autodisciplina, la cual constituía la disciplina de la "verdadera civilización".

Pero esto nos lleva a la segunda cuestión: ¿*darshan* de cuál nación? En las prácticas de Gandhi, el *darshan* no era ya en sí mismo adecuadamente político; más bien, era un terreno para el juego de lo político. Como tal, no era suficiente simplemente afirmar el *darshan*. "El *darshan* de Dios está lleno de dificultades. Vive en los corazones de diez millones de personas. Si desea alcanzar a ver algo de él ahí, debería fusionarse [*othproth*] con sus corazones. Estos diez millones incluyen todos los esqueletos de Orissa, los cristianos, los musulmanes, los parsis, los sikhs, los hombres y las mujeres. Podemos continuar siendo ateos y no creyentes mientras no establezcamos esta unidad con cada sección de esta comunidad."[22] Nótese aquí que el *darshan* radica no en la nación constituida por la historia, sino en una fusión con aquellos que tal historia volvió marginales. Fue este enfoque en el *darshan* de los marginales lo que lo llevó a su argumento de que la identidad de la India debía buscarse no en su historia o cultura, como los principales nacionalistas creían, sino en el *khadi* o tela sencilla y tejida domésticamente. De hecho, insistió en que sin el *khadi* no podría haber *swaraj* o independencia, lo cual es decir que la India no podría existir como una nación sin el *khadi*. El *khadi* para Gandhi era importante porque proveía medios para empoderar económica y políticamente a los grupos marginales; al tejer el *khadi*, los nacionalistas gandhianos de castas altas buscaban crear emparentamiento con lo marginal. Como parte de los votos del *ashram*, por ejemplo, "es obligatorio para todos hilar por lo menos una hora en el nombre de Dios encarnado como lo Pobre *(daridranarayan)*".[23] Similarmente, insistió en que

[21] "Letter to Sahebji Maharaj", 25 de diciembre de 1934, en CWMG, vol. 66, p. 29.

[22] 28 de marzo de 1930, en *Akshardeha*, vol. 43, p. 169; compare CWMG, vol. 48, p. 495 (traducción modificada).

[23] *Satyagraha-ashramno itihas,* en *Akshardeha*, vol. 50, p. 211; CWMG, vol. 56, p. 171.

todos los miembros del partido del Congreso deberían también tejer una cierta cantidad de *khadi* anualmente, como condición de membresía. A través de tejer el *khadi*, un *darshan* del *daridranarayan* se instituyó como constitutivo de la nación de Gandhi.

El énfasis de Gandhi en el *khadi*, *tapascharya*, y el *darshan* del *daridranarayan*, nos presenta sus argumentos políticos de manera condensada. Sin embargo, ahora es tiempo de intentar de manera más rigurosa la elaboración de estos argumentos. "La política, divorciada de la religión, no tiene absolutamente ningún significado." Pero, ¿qué es la religión? Podemos sentir que ahora ya sabemos la respuesta a *esa* cuestión. ¿El *daridranayaran*, el *tapasya*, el *darshan*, no son parte de las tradiciones religiosas hindúes? De ahí la política religiosa de Gandhi. La vacuidad analítica de tal protocolo definicional (donde tomamos la presencia de ciertos objetos, ya designados como religiosos, como sintomática de la presencia de la religión) generalmente pasa inadvertida sólo porque su criterio secular de lo religioso ha sido, por ahora, tan naturalizado como para que parezca sentido común.

El enfoque de Gandhi, en contraste, no era en la religión como un objeto empírico, sino sobre un criterio que pudiera marcar la religión. De este modo, para él la religión estaba constituida por la devoción a la Verdad. El primer voto discutido tanto en el *Mangalprabhat* y la *Itihas* era la Verdad (el título de sus primeros capítulos), y el segundo capítulo de la *Itihas* trata sobre el rezo como una forma de devoción. La verdad de Gandhi no era sobre una realidad externa que tenía que ser confirmada o allegada, o sobre un mundo externo experimentado por el sujeto interiorizado. Más bien, "la palabra Satya se deriva de Sat, que significa ser. Por eso es por lo que Sat o Verdad es quizá el nombre más importante de Dios".[24] "Yo solía decir que 'Dios es Verdad', pero no me satisfacía; por eso digo 'la Verdad es Dios'."

El concepto de la devoción *(bhakti)* también fue crucial. Dos sentidos de la devoción son relevantes aquí. Primero, hay el sentido de ser *sujeto*, subordinado a eso que es lo divino. Lo divino se puede constituir de varias maneras; sin embargo, es crucial para Gandhi que tal sujeción tenga que ser absoluta con respecto a lo divino para formar una sensibilidad religiosa. Segundo, hay el sentido de ser *sujeto a través*; es decir, la forma de acción adquirida por estar imbuido por (lo que alguna veces Gandhi descri-

[24] M.K. Gandhi, *Mangalprabhat*, p. 1, y *From Yeravda Mandir*, p. 1, *op. cit*.

bió como identificación con) lo divino. "La meta última *[parakashta]* de la devoción es que el devoto se vuelva uno con el objeto de su devoción. El *bhakta* [devoto] se extingue a sí mismo y se fusiona, se convierte, en Bhagvan [Dios, o en otra de las traducciones preferidas de Gandhi, el Ser]."[25] Otra vez, el criterio de lo religioso involucra la persistencia en lo absoluto de tal identificación; una sensibilidad religiosa que lucha para no permitir otra forma de identificación. El *darshan* era una práctica religiosa porque involucraba una visión del Ser a través de tal devoción.[26]

Como tal, la religión en el sentido de Gandhi era incompatible con la "civilización moderna". La continuidad de la religión, como un nombre después de la revisión moderna, no debería permitirse el oscurecer el punto de que una nueva categoría había sido creada: la religión dentro de los límites de la sola razón. La religión en este nuevo sentido era distinta no sólo porque ahora estaba confinada a la esfera privada (como si todo eso hubiera cambiado lo que era su dominio, como si esta transformación pudiera ser descrita en términos de constricción) sino a causa de los términos nuevos que la describen. Cuando permaneció dentro de esta esfera (privada), podía, desposeída de su sujeción absoluta, ser definida sólo en términos de su dominio de los objetos: las varias escrituras, los rituales, e instituciones tales como la Iglesia, la mezquita o el templo. Aun cuando amenazó preguntarse fuera de esta esfera (como en el caso de lo que es el mal llamado fundamentalismo religioso), solamente podía reclamar absolutismo sin sujeción; sólo podía buscar hacer absoluto su nuevo dominio de objetos. De ahí esa asociación de sentido común, bajo el régimen del secularismo, de religión y fanatismo.

La verdad de Gandhi estaba marcada por una paradoja. Por una parte, como Verdad, era universal y absoluta en sus reclamos. A través

[25] *Anasaktiyoga*, en *Akshardeha*, vol. 41, p. 125; CWMG, vol. 46, p. 201. En este libro, Gandhi audazmente lee la *Bhagvad Gita* como un texto sobre el sentido de la hermandad.

[26] Como esto sugiere, nuestras afirmaciones antisecularistas actuales de la religiosidad de Gandhi —la cual pinta su hinduismo como una extensión de las tradiciones populares, y opuesto al hinduismo monolítico y comunalista del Bharatiya Janata Party— están un tanto desplazadas. Gandhi afirmaba las tradiciones populares del hinduismo no debido a la fe popular de las tradiciones rurales, sino porque se ajustaban a su criterio de religiosidad: devoción disciplinada. "La gente de la India ha bebido del néctar de la devoción *(bhakti-ras)*. Esta gran gente de la India se ha desbordado de fe *(shraddha)*. No es un asunto difícil llevar a tal gente por el sendero puro del satyagraha" (*Akshardeha*, vol. 13, p. 490; CWMG, vol. 16, p. 13).

de esta reformulación de devoción y verdad, él busco hacer su reivindicación universal. Esto surgió de manera muy forzada en su insistencia de que aun los ateos eran con frecuencia religiosos: "Puedes llamarte a ti mismo ateo, pero mientras te sientas semejante a la humanidad aceptas a Dios en la práctica." Por el otro lado, este universalismo rehusó definir la Verdad como una positividad. "Los videntes han descrito a Dios como 'neti, neti' (no esto, no esto). La Verdad te eludirá. La suma total de todo lo que es verdad, es Verdad. Pero no puedes resumir todo lo que es verdad."[27] En su formulación, entonces, el no esto, y la incognoscibilidad que implica, era constitutivo de la Verdad como un universal. A pesar de una devoción resuelta, por consiguiente, "la verdad de una persona puede aparecer como mentira para otra". Esta multiplicidad de absolutos era inevitable dada la imposibilidad del conocimiento mortal de lo divino. "De ahí que no sólo haya nada malo en que cada persona siga su propia Verdad; es su deber hacerlo así."[28] Pero si cada persona tiene que seguir su Verdad, entonces la cuestión inevitable surge: ¿qué es lo que tenía que ser la relación entre estas varias verdades cuando se encontraran la una con la otra, como necesariamente lo han hecho?

La respuesta, *ahimsa* (otro voto del *ashram* que merece un capítulo separado con el título, en la traducción al inglés, "*ahimsa* o amor") era para Gandhi una consecuencia lógica de la insistencia simultánea sobre la absolutez y la incognoscibilidad *(neti, neti)* de la Verdad.

> Es imposible para nosotros darnos cuenta de la verdad perfecta mientras estemos aprisionados en este armazón mortal […]
>
> Esta imposibilidad lleva al buscador de la verdad a apreciar el *ahimsa*. La cuestión que lo afrentaba era: "¿Deberé soportar a aquellos que me crean dificultades, o deberé destruirlos?" […] El primer acto de destrucción le enseñó que la verdad que buscaba no estaba fuera de él sino dentro de sí mismo. De ahí que más se llevaba por la violencia, más se alejaba de la verdad.[29]

[27] CWMG, vol. 84, p. 266.

[28] M.K. Gandhi, *Mangalprabhat*, p. 4, y *From Yeravda Mandir*, p. 3, *op. cit*. (traducción modificada).

[29] M.K. Gandhi, *Mangalprabhat*, p. 8, y *From Yeravda Mandir*, p. 6, *op. cit*. (traducción modificada).

El compromiso con *ahimsa*, por lo tanto, surgió de su compromiso con la verdad religiosa.

> De hecho, sin el *ahimsa* no es posible buscar y encontrar la Verdad. *Ahimsa* y Verdad son inseparables *[othproth]* como las dos caras de una moneda [...] *ahimsa* son los medios *[sadhan]* y la Verdad es el fin *[sadhya]*. Los medios, para ser medios, tienen que estar siempre a nuestro alcance, y así *ahimsa* se vuelve nuestro deber supremo y la Verdad se convierte en Dios para nosotros.[30]

La relación entre *ahimsa* y verdad —medios y fin— instituyó al *ahimsa* como la práctica requerida por la Verdad. El enfoque del *ashram* y de las prácticas gandhianas fue, por lo tanto, no directamente sobre la Verdad sino sobre el *ahimsa* como medios para la Verdad.

Otra vez, "la política, divorciada de la religión, no tiene absolutamente ningún significado". Pero, ¿qué es una política religiosa? El pensamiento liberal, ya vimos, descarta la fe y privilegia el conocimiento por una clase de respuesta a esta sola cuestión: que la misma insistencia de la fe en la verdad absoluta (la cual el pensamiento liberal necesariamente malentendió) le impidió producir un universalismo tolerante; esa fe sólo podía buscar exterminar aquello que era diferente de ella. En contraste, los escritos de Gandhi sugieren que el liberalismo produjo un universalismo falso e intolerante, que la política secular no podía proveer razones sistemáticas, sólo tácticas o contingentes, para tolerar lo heterogéneo, para no destruir a "aquellos que me crean dificultades". A través del *ahimsa*, Gandhi trató de constituir la nación no suprimiendo o trascendiendo antagonismos o la heterogeneidad, sino desarrollando protocolos distintivos para las relaciones entre ellos. Como Gandhi insistió, el *ahimsa*, como medio, era el voto crucial del *ashram*; todos los demás votos se derivan de éste.

Pero el *ahimsa* y la disciplina relacionada de la *satyagraha* no deberían fusionarse, como en muchas de las explicaciones liberales radicales, con los conceptos de sociedad civil y desobediencia civil. La genealogía de estos últimos conceptos tiene más que ver con la posición curiosa de la violencia y, de hecho, de lo político en sí en el pensamiento liberal. En esta poderosa crítica al pensamiento liberal, Schmitt ha desplegado la

[30] M.K. Gandhi, *Mangalprabhat*, p. 12, y *From Yeravda Mandir*, p. 9, *op. cit.* (traducción modificada).

distinción amigo-adversario como el criterio de lo político: "lo político es el antagonismo más intenso y extremo, y cada antagonismo concreto se convierte en mucho más político entre más cerca se aproxima al punto más extremo, el de la agrupación amigo-enemigo". Cuando lo político es entendido de esta manera (la cual es resueltamente antihistoricista y antiestatista), entonces se puede plantear el argumento de que la era liberal ha sido de despolitizaciones y neutralizaciones, que la práctica del liberalismo involucra la negación de lo político y el enmudecimiento de los antagonismos específicos. De ahí la premisa liberal: "la política es necesaria pero no debería volverse seria".[31] Por medio de esta negación, como señala Leo Strauss, se busca fundar el Estado, "o más precisamente [...] las relaciones sociales racionales".[32] Tales relaciones —de las cuales el secularismo, la historia y la antropología son varias de sus formas— acallan los antagonismos y producen las verdades realizables que constituyen la sociedad civil.

Como una de las expresiones más dramáticas del antagonismo, la violencia tiene una posición particularmente cargada en el pensamiento liberal. De ahí el truismo que produce la civilidad en la sociedad civil, que debe estar caracterizada por la ausencia de la violencia. Dentro del discurso liberal, la violencia sólo puede marcar una disrupción en la sociedad civil; es generalmente aberrante y requiere explicación. Basada en la premisa de unas relaciones sociales racionales, la sociedad civil busca no dejar antagonismos serios en pie, o por lo menos no lo suficientemente fuertes para engendrar violencia. Es por esta misma razón que la sociedad civil tiene una relación incómoda con su concepto corolario del Estado: mientras necesita al Estado para mantener los regímenes de castigo (de violencia) que vuelven su civilidad posible, debe simultáneamente insistir en que este régimen de castigo no tenga consecuencias para que se reviertan sobre ella misma.

Ahora, la desobediencia civil tiene una relación curiosa con la sociedad civil. El hecho de que desafía la unidad del Estado que hace posible a la sociedad civil, puede ser un serio peligro al concepto de sociedad civil. Sin embargo, así como desafía la unidad del Estado, extiende el alcance de esas relaciones sociales racionales que constituyen la sociedad

[31] Tracy Strong, "Foreword", en Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trad. George Schwab, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. ix-xxviii.

[32] Leo Strauss, "Notes", en Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trad. George Schwab, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 84.

civil. Por consiguiente, aquí el antagonismo se libra de las confrontaciones, aun en ese último reducto de violencia del pensamiento liberal, el Estado. En este sentido, la desobediencia civil es la aplicación de la racionalidad de la sociedad civil, al grado de la disensión. Por ello, los defensores liberales progresistas la respaldan como una manera para fortalecer a la sociedad civil, y subrayan, como lo hace Habermas, que "toda democracia constitucional que esté segura de sí misma considera la desobediencia civil un componente normalizado, porque es necesario, de su cultura política".[33]

En contraste, ya que la sociedad civil es inseparable de la "civilización moderna" gandhiana, en una problemática gandhiana la sociedad civil se entendería no excluyendo la violencia, e incluso tampoco apoyándose en ella (como cuando la violencia del Estado sustenta a una sociedad civil no violenta), sino en sí misma como una forma de violencia. Por lo tanto, Gandhi argumentó que recurrir a la violencia llevaría a la victoria de la civilización moderna, y que esta última estaba constituida por la "violencia de la clase más oscura" y la "fuerza bruta". Similarmente, al discutir la invocación de presión moral de la Liga de las Naciones, argumentó que aquí, si la presión moral fallaba, la "fuerza bruta" quedaba abierta como "último recurso", y que esto revelaba la verdadera naturaleza de la civilización moderna.[34] Como tal, el *ahimsa* gandhiano estaba dirigido contra la sociedad civil en lugar, como en la desobediencia civil, de buscar su extensión.

Por consiguiente, más que negar o rechazar el antagonismo, más que crear un terreno o tercer término no antagonista (tal como la esfera pública o sociedad civil) que modularía, transformaría y trascendería los antagonismos y por lo tanto les permitiría entablarse el uno con el otro, la política de Gandhi del *ahimsa* buscaba instituir los protocolos para que los antagonismos se encontraran entre ellos sin ningún término medio. A diferencia de los pensadores liberales, Gandhi insistía sobre la existencia de tal antagonismo absoluto o diferencia. Por ejemplo, su oposición al gobierno británico estaba basada en que el antagonismo absoluto hizo que incluso sus aliados liberales —todos seguidores fieles de verdades positivas o realizables— se acobardaran. Él describió repetidamente al Imperio Británico, a su gobierno en la India, así como a la

[33] Citado en Jean Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1994.

[34] "Letter to C.F. Andrews", 25 de febrero de 1919, en CWMG, vol. 17, p. 300.

"civilización moderna", como "satánico" o "diabólico" (*rakshashi*, una palabra más convencionalmente traducida como "demoniaca"). Inútil decir que esto propició alguna ira cortés, tan divertida como desconcertada, dirigida a Gandhi por el virrey, así como por los nacionalistas seculares. Pero Gandhi defendió y repitió su descripción sobre la base de que estas palabras "refieren la verdad exacta [...] Estaríamos destinados a odiar la maldad, si tan sólo la eludiéramos".[35]

"Maldad": esta palabra nos lleva a los riesgos de la política religiosa de Gandhi. Las palabras inglesas "política" y "político" entrañan dos connotaciones: la de la política centrada en el Estado, y la de una diferencia absoluta, incluso de antagonismo. En contraste, las palabras gujaratis *rajkaran* y *rajkiya* —que Gandhi traduce como política y lo político— se refieren sólo a la política centrada en el Estado. A esta política él se oponía. Era para denotar una política diferente, centrada en la diferencia absoluta, que Gandhi se refería a una "batalla religiosa", a la maldad o a lo satánico. Esta política necesariamente requiere de la religión en el sentido de Gandhi: sólo una política moral o ética puede identificar una fisura absoluta. Schmitt niega este punto; él explica, por ejemplo, que el criterio de la política es independiente de la ética. Su argumento permanece, irónicamente, dentro de la problemática liberal. Por lo tanto, mientras su criterio le permite practicar la guerra absoluta contra el enemigo, no le ayuda a identificar al amigo o al enemigo de manera consistente: la amistad y la enemistad siguen estando constituidas, como en las tradiciones liberales, por las circunstancias contingentes de la *realpolitik*.

Para tratar con tal antagonismo, o diferencia absoluta, era necesario el *ahimsa*. Algunas veces Gandhi se refirió a su práctica como *padoshi dharma*, o sentido de la hermandad. Babu Suthar ha señalado que esta frase gujarati común expresa la obligación que se le debe a un *padoshi* o vecino; de ahí también la frase "*padoshi pahelo*" o los vecinos primero.[36] El sentido de hermandad, como una interpretación del *ahimsa*, quizá expresa mejor la dimensión política que la traducción de "amor", la preferida de Gandhi.

La compulsión gandhiana por este sentido de la hermandad surge de un parentesco divinamente instituido *(sagpan)*.[37] Como tal, el *sagpan* o

[35] 15 de diciembre de 1920, en CWMG, vol. 22, p. 96.

[36] Comunicación personal de Babu Sutra, 16-20 de julio de 2001.

[37] Agradezco a Sitanshu Mehta por señalar la centralidad del *sagpan*.

parentesco de Gandhi es radicalmente inclusivo y abarca no sólo a los humanos sino a la vida misma: "si nosotros realmente nos hemos impregnado del espíritu de hermandad, éste se extiende hasta los animales inferiores".[38] Esto creó la obligación para el *ashram* del voto del *ahimsa*, el cual trata sobre "la santidad y el parentesco de toda la vida". "El *ahimsa* significa no herir a ninguna criatura por el pensamiento, la palabra o de hecho, aun en supuesto beneficio de esa criatura. Observar completamente este principio es imposible para los hombres, quienes matan a un gran número de seres vivientes, grandes y pequeños, mientras respiran, parpadean o cultivan la tierra." Tal violencia o *himsa*, aunque inevitable, tiene que ser reducida debido a las obligaciones producidas por el parentesco. "Si yo ahorro la comida que como o las ropas que visto o el espacio que ocupo, es obvio que esto puede ser utilizado por alguien cuya necesidad es más grande que la mía. Ya que mi egoísmo le impide usar estas cosas, mi disfrute físico supone violencia hacia mi vecino más pobre."[39]

Producido por el *ahimsa*, el *sagpan* está marcado por una inclusividad radical, la cual lo hace muy diferente del principio liberal de parentesco, que involucra la exclusión antagonista de lo no pariente y, en una comunidad coercitiva —ya sea pasivamente a través de la raza o activamente a través de la comunidad imaginada—, entre parientes.[40] Cierto, la sociedad civil y la nación son con frecuencia asumidas como opuestas a esta lógica. Cuando Renan en su clásico ensayo del siglo XIX buscó definir el nacionalismo, por ejemplo, expuso que la raza era de verdadera importancia sólo entre las tribus y en las ciudades de la antigüedad, que "entonces eran meras extensiones de la familia". Pero la raza no tuvo "parte en la constitución de las naciones modernas"; una nación era "un espíritu, un principio espiritual".[41] O como Anderson, quien ha escrito la más completa autobiografía del pensamiento nacionalista, lo expresa: "el nacionalismo piensa en términos de destinos históricos, mientras que el racismo sueña en contaminaciones eternas".[42] Aquí, como en mucha

[38] 4 de agosto de 1925, en CWMG, vol. 32, p. 244.

[39] *Satyagraha-ashramno itihas,* en *Akshardeha*, vol. 50, p. 202; CWMG, vol. 56, p. 160.

[40] Como señalé en *Rendering Gandhi*, el *sagpan* incluía también a los animales, y por consiguiente produjo un "hombre" que era muy diferente de la categoría liberal de *hombre*.

[41] Ernest Renan, "What is a nation?", en Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990, p. 19.

[42] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991.

de la autorrepresentación nacionalista, el parentesco y la fraternidad fueron lo que precedió a la nación, aquello que tenía que ser superado por la nación que iba a emerger. Sin embargo, el parentesco permanece subrepticiamente constitutivo tanto de la sociedad civil como de la nación: sin él, el liberalismo no puede pensar sus fronteras concretas. Incluso donde la lógica implícita del parentesco es rechazada, la sustituyen la historia o la cultura; tales categorías, a pesar de ser más abiertas, comparten la misma lógica de exclusión: permanecen ineludibles.

El parentesco gandhiano, en contraste, no es excluyente sino amigable. Considérese su lógica en el contexto del voto del *ashram* de *swadeshi* (literalmente, del país de uno). El *swadeshi* de Gandhi tiene, a diferencia de los movimientos *swadeshi* que le precedieron, poco que ver con una cultura, historia o experiencia compartidas. Más bien, el *swadeshi* (también uno de los votos de la vida del *ashram*) trata sobre el sentido de hermandad: "El hombre no es omnipotente. Por lo tanto, él sirve mejor al mundo al servir primero a su vecino. Esto es *swadeshi*, un principio que se rompe cuando uno profesa servir a aquellos que están más alejados antes que a aquellos que están cerca."[43]

Algunas de las dimensiones clave de este sentido de hermandad son particularmente importantes en nuestro contexto. Primero, el sentido de hermandad no permitía la exclusión del extranjero. No hay en el *swadeshi* lugar para la distinción entre lo propio de uno y lo de otra gente, porque el extranjero también era un vecino, aun si era distante. Por ello Gandhi destacaba la diferencia entre *swadeshi* y boicot. Un boicot de los productos británicos y de la tela hubiera sido "puramente [...] Un arma estatista *[rajya-prakarni...]* enraizada en la mala voluntad y el deseo de castigo"; en contraste, el "*swadeshi* es un espíritu verdadero y religioso sin suspicacia siquiera de boicot". Dicho de manera diferente, la lógica del boicot es la del nacionalismo; así, en la India, si bien se refutaba el argumento imperialista de que los intereses de la colonia tenían que ser incluidos en los del imperio, aunque era antagónica a lo extranjero, esto era debido a que la nación india se consideraba la culminación de la trascendencia. Debido a que lo "nativo" en Gandhi está constituido

[43] 14 de junio de 1928, CWMG, vol. 42, p. 109. Agradezco a Alan Confino por las discusiones sobre estos puntos. Véase también Alan Confino y Ajay Skaria, "The local life of nationhood" (*National Identities*, vol. 4, núm. 1, 2002, pp. 7-24), y mi artículo "National, popular, historical: The curious loves of Indulal Yagnik" (*Indian Economic and Social History Review*, vol. XXXVIII, núm. 3, junio-septiembre de 2001, pp. 271-297).

por el sentido de hermandad, no tiene esta relación de antagonismo con aquello que se sitúa fuera.

> Segundo, el sentido de hermandad involucraba servir a la hermandad universal a través del vecino inmediato. El primer deber de un hombre era hacia su vecino [...] Si cada uno de nosotros ejecutara su deber correctamente hacia su vecino, nadie en el mundo que necesitara asistencia sería desatendido. Por lo tanto, quien sirve a su vecino sirve a todo el mundo [...] De hecho, es la única manera a nuestro alcance de servir al mundo.[44]

La fundición del *swadeshi* como algo específicamente local es una reelaboración radical de las inquietudes que caracterizaron la lógica de la trascendencia. Como la última, el *swadeshi* también proveía una "ley universal". Pero a esta ley universal, a diferencia de la última, no se podía llegar incluyendo lo particular bajo niveles de generalidad siempre más altos. El concepto del vecino está constituido por la singularidad más que por la particularidad, y es sólo a través del servicio de este singular que el universal puede ser alcanzado.

Había diferentes prácticas del sentido de hermandad, dependiendo de la naturaleza conceptual de la fisura absoluta a la que se dirigía; con iguales, amistad *(mitrata)*; con los subordinados, el servicio *(seva)*, y con antagonistas, *satyagraha*.

La amistad de Gandhi —parte de los votos del *ashram* de la igualdad de las religiones— estaba basada no en un principio de intimidad sino en uno de igualdad. Ahora bien, cuando Michael Oakeshott opuso la amistad a las relaciones del liberalismo de utilidad y razón, lo hizo en términos de intimidad. "Desechar a los amigos sólo porque ellos no se comportan como lo esperábamos y rehusarse a ser educados dentro de nuestros requerimientos es la conducta de un hombre que ha confundido enteramente el carácter de la amistad. Los amigos no están preocupados con lo que pueda hacer el uno por el otro, sino sólo por el disfrute de uno y otro; y la condición de este disfrute es la aceptación inmediata de aquello que molesta y la ausencia de cualquier deseo de cambiar para mejorar [...] La relación de un amigo con otro es dramática, no utilitaria; el lazo es de familiaridad, no de utilidad."[45]

[44] *Satyagraha-ashramno itihas,* en *Akshardeha*, vol. 50, p. 213; CWMG, vol. 56, p. 172.

[45] Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianápolis, Liberty Press, 1991, p. 417.

Aunque Gandhi también consideró la *mitrata* más dramática que utilitaria, para él la amistad de intimidad era demasiado anterior a una formulación, porque la amistad era política y por lo tanto involucraba un esfuerzo para cambiar al amigo.

> Un reformador no puede tener una amistad [aquí su traducción al inglés de *mitrata* es, sugerentemente, "intimidad cercana"] con aquel a quien busca reformar. La amistad es una identidad de almas *[advaitbhav…]* Una amistad entre aquellos de cualidades iguales es hermosa y perdurará. De ahí que en la amistad haya un ámbito muy pequeño para reformar […] Mi opinión es que la amistad íntima es indeseable.[46]

Dentro de la amistad de intimidad, producida por una unidad o "identidad de almas", el toma y daca simplemente significa que los amigos se combinan uno con el otro; que las fronteras entre ellos se volvieron borrosas, inestables o desdibujadas. La reforma, en contraste, requería separación y diferencia: aquello que va a ser reformado tiene que ser distinto de aquello que reforma. (Y toda conversación necesita ser dicha, debe ser política, permitir la posibilidad de reforma.)

¿Qué entonces podía ser una amistad política, una que permitiera la posibilidad conceptual de reforma? A través de diferencias políticas serias, la amistad sobre las bases de intimidad —atracción indefinible— no es posible de ninguna manera sistemática, ya que no hay "naturalezas semejantes" aquí. En este contexto, Gandhi subrayó la amistad basada en la igualdad. "Es la ley de este mundo —no una ley divina— que pueda haber amor o amistad solamente entre iguales."[47] Gandhi buscó tal amistad con los musulmanes, una amistad basada simultáneamente en la diferencia absoluta y en la igualdad plena.

Esta insistencia en la diferencia explica su expresa distinción absoluta entre hindúes y musulmanes, y su rechazo del sincretismo. Como una categoría, el sincretismo (como la amistad de familiaridad) representa nuestro intento de visualizar la mezcla de distintas religiones o culturas sin ese tercer término, o terreno de encuentro neutral, representado por

[46] M.K. Gandhi, *Satyanaprayog, athava Atmakatha* (Ahmedabad, Navjivan Prakashan, 1927) y *An Autobiography: The Story of my Experiments with Truth* (trad. Mahadev Desai, Ahmedabad, Navjivan Prakashan, 1957, p. 19). Mahadev Desai ha traducido *sarkha gunvada* como "naturalezas similares"; creo que es más apropiado acentuar la otra connotación de *sarkha*, "igualdad".

[47] CWMG, vol. 8, p. 314.

el secularismo y la sociedad civil. Cruces de fronteras, géneros borrosos, fronteras confusas; éstas son categorías fundamentalmente sincréticas, ahora con frecuencia invocadas para rechazar la sociedad civil y para pensar formas alternativas de sociabilidad sin el tercer término. Pero como un concepto, tal sincretismo permanece enteramente dentro de la problemática del secularismo; permanece como un intento secular para pensar en esos momentos de coexistencia preseculares o no seculares que no son conflictuantes, y por eso mismo no repugnan al secularismo. Trabaja sobre el mismo principio del secularismo al enfocarse en la miscibilidad. Solamente en la ausencia de un tercer término, secularismo, la miscibilidad se da directamente entre religiones o culturas, entre el hinduismo y el Islam.

Gandhi, en contraste, remodela la tolerancia no como miscibilidad —como en el caso del secularismo o el sincretismo— sino respetando una diferencia absoluta:

> Espero que nadie mencionará aquí la historia de los intentos de Guru Nanak y Kabir de unir a hindúes y musulmanes; ya que el esfuerzo de hoy no es para unir las religiones, sino para unir los corazones al tiempo que se mantiene el estado de separación de las religiones. Los esfuerzos de Guru Nanak y otros tenían como intención fusionar las dos al mostrar la unidad básica de todas las religiones. El esfuerzo de hoy es hacia la tolerancia *[titiksha]*. El esfuerzo es para ver cómo el hindú ortodoxo, aunque permanezca arraigadamente hindú *[chusth]*, puede respetar y sinceramente desear la prosperidad de un musulmán ortodoxo. Cierto, este intento es totalmente nuevo, pero su espíritu está ahí en las raíces del *dharma* hindú.[48]

Pero, ¿cómo podrían ser amigos dos absolutos que no comparten nada excepto el parentesco divino? Al considerar esta cuestión crucial, la centralidad del *seva* o servicio se torna de suma importancia. Gandhi elaboró lo que involucraba el *seva* al enfocarse en el sufrimiento (*tapascharya*, o *tapasya*; él también tradujo ambas palabras como autodisciplina) que le era inseparable. Durante el movimiento Khilafat, Gandhi insistió en que la única manera de crear amistad era estableciendo lazos con las exigencias musulmanas a través del sufrimiento incondicional.

[48] 30 de enero de 1921, en *Akshardeha*, vol. 19, p. 270; CWMG, vol. 22, p. 289 (traducción modificada).

> Me considero a mí mismo entre los más acérrimos de los hindúes. Estoy tan deseoso de salvar a la vaca del cuchillo del musulmán como cualquier hindú. Pero a causa de esto mismo me rehúso a hacer de mi apoyo de la exigencia musulmana sobre el Khilafat una condicionante para que dejen de sacrificar a la vaca. El musulmán es mi vecino, está en aflicción. Su queja es legítima y es mi obligación ayudarlo a asegurarse compensación, por cualquier medio legítimo a mi alcance, hasta el punto de perder mi vida y mis propiedades. Ésta es la manera por la cual puedo ganarme la amistad permanente de los musulmanes [...] La nobleza de la ayuda será interpretada como ineficaz si es prestada de manera condicional. Que el resultado será el salvar a la vaca es una certeza. Pero si resultara ser de otra manera, mi perspectiva no será afectada de ninguna manera en absoluto. La prueba de la amistad es el espíritu de amor y sacrificio independientemente de la expectativa de cualquier restitución.[49]

A través de la amistad incondicional —más que de la condicionalidad del regateo— Gandhi también busca la reforma del amigo: el musulmán, reformado por el amor hacia el hindú como un amigo, desistirá de matar a la vaca.[50]

En el contexto de la amistad, el trabajo de *tapasya* o sufrimiento era crear un vínculo entre dos absolutos, los cuales, precisamente porque eran absolutos, no podían ser unificados por formas de experiencia o trascendencia tales como una historia compartida o una cultura.[51] El *seva* de un amigo necesariamente involucra el *tapasya*; por consiguiente, lo que Gandhi recalcaba no era un sufrimiento compartido (tal como la historia y la cultura), el cual hacía la unión al mezclar juntos los absolutos, sino por compartir el sufrimiento del vecino. Sólo por el compartir voluntario podía ser sustentada la amistad de Gandhi.

Ahora bien, el *mitrata* o amistad no era posible con todos; ciertamente no con el subalterno ni tampoco con el dominador. En ambos contextos el *tapasya* era crucial.[52] Cuando se enfrentaba, como figura dominante, con el subalterno, Gandhi respondía elaborando las impli-

[49] 4 de agosto de 1920, en CWMG, vol. 21, p. 119.

[50] Aquí me baso en Faisal Fatehali Devji, "A practice of prejudice", en Shail Mayaram, M.S.S. Pandian y Ajay Skaria (eds.), *Subaltern Studies XII*, Delhi, Permanent Black, 2005.

[51] Agradezco a David Hardiman por señalar la centralidad del *tapasya*.

[52] Proporciono una explicación detallada de estos dos grupos de relaciones en *Rendering Gandhi*.

caciones de la imposibilidad constitutiva de la igualdad (y, por consiguiente, de discurso) para el subalterno. Si el subalterno no era igual, entonces, por una lógica rigurosa, no podía tener autónomamente una causa que fuera el equivalente del Khilafat. Por lo tanto, el servicio o *seva* hacia el subalterno como vecino no podía tomar la forma que tomó con los musulmanes, la de sufrir por la causa sobre la que el vecino se había decidido. Entonces, ¿cómo debería dirigirse a la subalternidad? El radicalismo liberal ha respondido a esta cuestión destacando ya sea la igualdad sustantiva o la abstracta. La primera busca respuesta por una organización subalterna; insiste en que lo subalterno siempre habla, que la sociedad civil sólo tiene que aprender a escuchar y de esta manera se incluye lo subalterno. La segunda respuesta lleva al discurso del desarrollo, el cual, en su manifestación más concienzuda, trata de proveer a lo subalterno con igualdad sustancial, y por consiguiente rehace lo subalterno en la propia imagen liberal.[53]

A través de los criticismos de la incoherencia e injusticia de estas dos respuestas liberales a la subalternidad, Gandhi llegó a las categorías de *daridranarayan* y *harijan*. Ahora bien, tales términos (y especialmente *harijan*, un término que Gandhi tradujo a menudo como "hijos de Dios" y usó para referirse a los "intocables") han sido muy malentendidos. Hemos algunas veces opuesto *harijan* a *dalit* (término que Gandhi tradujo como "suprimido"), el nombre que es ahora más ampliamente aceptado entre los "intocables". Hemos sugerido que *harijan* pasa por alto la subordinación e impone un espiritualismo anodino, ¡cómo si sólo los intocables fueran hijos de Dios y nadie más! Sin embargo, cuando respondemos de esta manera, permitimos que nuestros prejuicios secularistas enteramente moldeen nuestra visión. *harijan* como categoría no desplazaba a *dalit* sino que respondía a una cuestión muy precisa (sobre la que el mismo Gandhi nunca se preguntó): ¿cómo iba la figura de lo dominante (nótese, no lo subalterno) a dirigirse a la subalternidad, si las opciones de garantizar a lo subalterno una igualdad sustantiva o abstracta eran reconocidas —como debería de ser en cualquier ajuste de cuentas riguroso con el liberalismo— como indisponibles? Para reconocer a lo intocable como *harijan* había que responder a la imposibilidad de la amistad con lo subalterno, transformando lo subalterno a través del *darshan*. De esta

[53] *Cf.* con mi artículo "The primitivism of development", en Arun Agrawal y K. Sivaramakrishnan (eds.), *Regional Modernities*, Stanford, Stanford University Press, 2002.

manera, imbuido con la divinidad, se le podía ofrecer a lo subalterno el servicio o *seva*, y el sufrimiento concomitante de *tapasya*, que eran ofrecidos al amigo. Muchos de los votos del *ashram* —entre ellos el voto de hilar y tejer el *khadi*— fueron designados para producir tal servicio y, concomitantemente, el *darshan* del *harijan* y el *daridranarayan*.

Inversamente, cuando enfrentaba, ahora como un subalterno, el dominio colonial, Gandhi respondía otra vez insistiendo en la igualdad y la organización, pero por una forma de *satyagraha* que involucraba la no cooperación pacífica.[54] Al dejar ver a lo dominante que era la cooperación del subalterno lo que hacía posible su autoridad, el *satyagraha* ponía en primer plano el parentesco fundamental y la igualdad, dentro de la problemática gandhiana de lo subalterno y lo dominante. Tal no cooperación involucraba el *tapasya* en dos sentidos. Primero, los no cooperadores sufrían, ya que se esperaba que voluntariamente aceptaran incluso las sanciones violentas impuestas por lo dominante; segundo, si los no cooperadores estaban mal en su percepción de injusticia, ellos ya se habrían, a través del autosufrimiento, castigado a sí mismos por su actuar injusto contra los británicos.

El *tapasya* involucrado en el *satyagraha* y el *seva* eran por lo tanto fundamentalmente diferentes: uno involucraba la confrontación y el otro la devoción. Como tal, dentro de la problemática gandhiana, lo subalterno intocable no podía ser *harijan*, sino sólo *dalit;* y, en términos de categoría, se requería que el *dalit* practicara el *satyagraha*, no el *seva*. Sin embargo, cuando lo dominante deseó deshacer las relaciones de dominio, los *dalits* tenían que ser *harijans*, no *dalits*. Ahora bien, dentro de la problemática liberal, basada como está en la política de la identidad, esto es incomprensible. Lo liberal radical (y el liberalismo, debemos recordar, sólo puede conocer lo subalterno como un Otro que espera admisión dentro de su neutralidad inclusiva) argumentaría: si los *dalits* se piensan a sí mismos como *dalits*, y ya que *dalit* es un término político que se refiere a las relaciones de subordinación que constituyen la intocabilidad, entonces de seguro nuestra política nos exige llamarlos *dalit* como una manera de incluirlos. Llamar *dalit* a un *harijan* es seguramente un acto en extremo irrespetuoso.

Sin embargo, dentro de la problemática gandhiana, tal afirmación de *dalit* por lo dominante, a pesar del reconocimiento de su compliciа-

[54] Otra forma, que comprende ayuno, fue practicada sólo contra los amigos.

dad en la dominación, es inadecuada. Aparte por completo de su fracaso, por sistemáticamente instituir prácticas que tratan de deshacer la dominación, tal uso de la categoría *dalit* pasa por alto el profundo, incluso absoluto, abismo que separa lo dominante de lo subalterno. Porque para lo gandhiano hay tal brecha, debido a que lo dominante no puede simplemente negar su historia de dominación, la categoría *dalit* no está disponible, por afirmación a lo gandhiano, como una figura dominante. Es en el contexto de esta indisponibilidad de la categoría *dalit* que *harijan* emerge. La última categoría reconoce el abismo absoluto entre lo dominante y lo subalterno, y para hacer un compromiso político para iniciar prácticas —tales como las involucradas en el *darshan* y en el *seva*— que puedan sustentar el parentesco, y quizá incluso producir amistad, a través de este abismo. Lo *harijan*, como una figura, hace un llamado a la devoción y al sufrimiento por el dominante; esto es por lo que Gandhi repetidamente remarcó que deseaba morir por la causa *harijan*.

Fue en oposición al *rajkaran* o política estatista, debemos recordar, que Gandhi definió su política religiosa. Quizá, entonces, una cuestión útil para trabajar codo a codo con las implicaciones de la política de Gandhi del sentido de hermandad sería: ¿dónde deja esta política al Estado?

El Estado liberal democrático está constituido por una clase particular de pretensión a la representación: la pretensión que representa a la gente a través de un proceso de trascendencia. La cuestión de los derechos emerge en la teoría liberal como un asunto molesto, precisamente porque es el terreno sobre el cual los límites de tal trascendencia, y por lo tanto de la representación, son debatidos: ¿cómo deben ser representadas las minorías? ¿Hay derechos que la trascendencia no pueda quitar? Y la prominencia de nuestras recientes críticas al pensamiento político liberal han sido en parte debido a que argumentan que el Estado es una metáfora inadecuada para pensar a través de las formas capilares del poder moderno; que tanto los derechos como el ciudadano —el sujeto separado y representado en el Estado moderno— son producidos por la misma lógica que produce al Estado. La disciplina moderna —la práctica del poder moderno— es de este modo penetrante (dominante) más que estar localizada en el Estado.

Ahora bien, la ausencia del Estado en la religión política de Gandhi no es parte del comunitarismo antiestatista. Cierto, Gandhi argumentó

repetidamente que el Congreso no debería, después de la independencia, hacer reclamo alguno al poder del Estado. Sugirió que se desbandara o se dedicara al *seva* en las aldeas indias, al *daridranarayan* y al *harijan*; pero aquí, como era de esperar, el *seva* se visualizaba como parte de un proyecto político más profundo, de implicaciones dobles: marginalizar al Estado, y combatir el alcance capilar del poder moderno. Uno de los grupos de metáforas que Gandhi con frecuencia usó al pensar en el Estado, como adecuado a la verdadera civilización, fue *dharmaraja* y *dharmarajya* (los cuales pueden ser interpretados como el rey y el reino o deber-religión), lo cual es particularmente sugerente. La figura clásica del *dharmaraja*, de la cual Gandhi gustaba para referirse a Yudhishtar en el *Mahabharata,* es la figura del que dice la verdad. Aun Yudhishtar, habiendo ganado el trono después de una larga batalla, se encuentra insatisfecho al gobernar y pronto renuncia. El *dharmaraja*, por lo tanto, no puede mantener al *dharmarajya* en el gobierno.

Probablemente, siguiendo esta veta, Gandhi expresó en una ocasión que había dos formas de representación, las elecciones y el *satyagraha*, y que él estaba comprometido con el último. El *satyagraha* como una forma de representación: esta formulación intrigante que hace al *satyagraha* y al *seva* términos intercambiables tiene profundas ramificaciones. El *satyagraha* trata con la inescapabilidad de la disonancia y la desobediencia: se opone al Estado, al amigo, y es antagónico, en el nombre, a una política del sentido de hermandad. Como tal, puede ser demasiado apresurado pensar esta política como caracterizada sólo por una lógica suplementaria en relación con el poder moderno y el Estado moderno, puesto que involucraba una lógica disciplinaria que hacía de la disciplina moderna —la práctica del poder moderno— su objeto, que desplazaba y deshacía la disciplina moderna con su propia disciplina, que disciplinó a la disciplina moderna. Dada la naturaleza capilar de la disciplina moderna, dados los múltiples registros e instituciones a través de los cuales la lógica economizadora de la gobernabilidad moderna se constituye en sí, una acción disciplinante gandhiana de este poder también tenía que trabajar a esos niveles, más que autoconfinarse a la representación en el Estado a través de las elecciones. A la disciplina pastoral, la cual estaba centrada en promover y producir la vida en el sentido moderno, Gandhi opuso la disciplina austera del *tapasya*, con su compromiso radical de autosufrimiento y muerte.

El inmenso alcance de tal disciplina antidisciplinaria le imprime a la política del sentido de hermandad de Gandhi su extraordinaria cotidia-

nidad. Lo que impresiona a los lectores de Gandhi (y que causó mucha frustración entre los principales nacionalistas, quienes se quejaban sobre su falta de sentido de lo prioritario) es que la política del sentido de hermandad está elaborada en una miríada de situaciones singulares, algunas de interés extremadamente local. La política del sentido de hermandad era nada sin la cotidianeidad, entendiéndolo aquí no en el sentido empiricista de capturar todo sino, con *de Certeau*, en un sentido político, como aquella que evade los regímenes disciplinarios modernos. Mucho del trabajo de Gandhi consistió precisamente en aprovecharse de las formas fugitivas (y suplementarias) de la vida cotidiana, y de infundirlas con una disciplina antidisciplinaria rigurosa que les permitiera ya no ser fugitivas. Es este alcance universal de la cotidianidad extraordinaria, deberíamos decir, lo que inserta a Gandhi dentro de nuestros horizontes conceptuales y políticos de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

Amin, Shahid, "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern U.P., 1921-22", en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies III*, Delhi, Oxford University Press, 1984.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991.

Banerjee, Prathama, "The work of imagination: Temporality and nationhood in colonial Bengal", en Shail Mayaram, M.S.S. Pandian y Ajay Skaria (eds.), *Subaltern Studies XII*, Delhi, Permanent Black, 2005.

Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

Cohen, Jean y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1994.

Confino, Alon y Ajay Skaria, "The local life of nationhood", *National Identities*, vol. 4, núm. 1, 2002, pp. 7-24.

Connolly, William, *Why I am not a Secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

Devji, Faisal Fatehali, "A practice of prejudice", en Shail Mayaram, M.S.S. Pandian y Ajay Skaria (eds.), *Subaltern Studies XII*, Delhi, Permanent Black, 2005.

Gandhi, M.K., *Satyanaprayog, athava Atmakatha*, Ahmedabad, Navjivan Prakashan, 1927.
———, *An Autobiography: The Story of my Experiments with Truth*, trad. Mahadev Desai, Ahmedabad, Navjivan Prakashan, 1927.
———, *Mangalprabhat*, Ahmedabad, Navjivan Prakashan, 1930.
———, *From Yeravda Mandir*, Ahmedabad, Navjivan Prakashan, 1932.
———, CWMG (*Collected Works of Mahatma Gandhi)*, Nueva Delhi, Ministry of Information and Broadcasting; en gujarati *Gandhijino Akshardena*, Ahmedabad, Navjivan Prakashan, 1958.
Guha, Ranajit, "Discipline and mobilize", en *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
Kalelkar, Kakasabeb, "Gitadharma", *Kalelkar Granthavali*, vol. 5, Ahmedabad, Gandhi Hindustani Sahitya Sabha, 1985.
MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981.
Maharaj, Ravishankar, *Tahevaronu Mahatmaya*, Ahmedabad, 1950.
Mashruwala, Kishorelal, *Gandhi Vichar Dohan*, Ahmedabad, Navjivan Prakashan, 1932.
Mehta, Uday Singh, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
Nandy, Ashis, *Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1982.
Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, Liberty Press, 1991.
Oliville, Patrick, *The Ashram System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.
Renan, Ernest, "What is a nation", en Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990, pp. 8-22.
Skaria, Ajay, "National, popular, historical: The curious loves of Indulal Yagnik", *Indian Economic and Social History Review*, vol. XXXVIII, núm. 3, junio-septiembre de 2001, pp. 271-297.
———, "The primitivism of development", en Arun Agrawal y K. Sivaramakrishnan (eds.), *Regional Modernities*, Stanford, Stanford University Press, 2002.
———, *Rendering Gandhi*, de próxima aparición.
Strauss, Leo, "Notes", en Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trad. George Schwab, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
Strong, Tracy, "Foreword", en Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trad. George Schwab, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. ix-xxviii.

Tagore, Rabindranath, "Reflections on non-cooperation and cooperation, May 1921", en Sabyasachi Bhattacharya (ed.), *The Mahatma and the Poet: Letters and Debates between Gandhi and Tagore, 1915-1941*, Delhi, National Book Trust, 1997.

Thomson, Mark, *Gandhi and His Ashram*, Bombay, Popular Prakashan, 1993.

7. LOS LEGADOS DE BANDUNG: DESCOLONIZACIÓN Y POLÍTICA DE LA CULTURA*

Dipesh Chakrabarty

El afán por descolonizar, deshacerse del colonizador de cualquier manera posible, era inherente a todos los criticismos anticoloniales después del fin de la primera guerra mundial. Las críticas poscoloniales de nuestro tiempo, por otro lado, subrayan cómo la situación colonial produjo formas de hibridación o mimetismo que necesariamente escaparon a la lógica maniqueísta del encuentro colonial.[1] No es solamente este cambio intelectual lo que separa al criticismo poscolonial del anticolonial. Los dos géneros también han sido separados por las geografías políticas e historias de sus regiones. Después de todo, la demanda de descolonización intelectual y política surgió principalmente, en los países colonizados, entre los intelectuales de los movimientos anticoloniales.

La crítica y la escritura poscolonial, por otra parte, nacieron en el Occidente. Estaban influidas por la crítica anticolonial pero sus lectores se encontraban al principio en Occidente, pues estos escritos han sido una parte esencial en la lucha por hacer en las democracias occidentales capitalistas liberales (y, al inicio, principalmente angloamericana) más democráticas respecto de sus inmigrantes, minorías, y grupos indígenas, aunque hubiera tensiones entre estas poblaciones. Por consiguiente, la raza ha figurado como una categoría central para la crítica poscolonial,

*Una versión anterior de este artículo fue presentada como una ponencia de la idea central en la conferencia titulada “Bandung y más allá: Repensando las conexiones afroasiáticas en el siglo xx”, realizada en la Universidad de Stanford del 14 al 15 de mayo de 2005. Agradezco a los participantes de la conferencia y a Rochona Majumdar sus comentarios, así como a Arvind Elangovan y a Sunit Singh su ayuda en la investigación.

[1] Véase Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, Londres/Nueva York, 1994.

mientras que su posición en el discurso anticolonial varía. La cuestión de la raza es determinante en las formulaciones de Fanon, Césaire, o C.L.R. James, por ejemplo, pero no es tan central como Gandhi o Tagore pensaron sobre la dominación colonial. Si históricamente, entonces, el anticolonialismo ha menguado desde la década de 1960 y se ha visto desplazado por el discurso poscolonial en las décadas de cierre del siglo xx, es hasta ahora que las críticas del poscolonialismo más recientes lo señalan, más incluso que en el momento poscolonial que quedó atrás: su clamor crítico ha sido ahogado sucesivamente por la poderosa oleada de la globalización.[2]

Esta aparentemente fácil periodización del siglo xx —el anticolonialismo dando paso al poscolonialismo dando paso a la globalización— es inestable si miramos más de cerca las discusiones sobre la descolonización que marcaron las décadas de 1950 y 1960 del último siglo. Las ideas respecto de la descolonización estuvieron dominadas por dos preocupaciones: una era el desarrollo y la otra la que llamaré el "diálogo". Muchos pensadores anticoloniales concibieron el colonialismo como una promesa rota. El gobierno europeo, se dijo, prometía la modernización pero no la entregó. Como Césaire dijo en su *Discurso sobre el colonialismo*:

> [...] es la gente indígena de África y Asia la que demanda escuelas, y es la Europa colonialista la que las niega; son los africanos los que demandan puertos y caminos, y es la Europa colonialista la que es miserable en lo referente a eso [...] es el hombre colonizado el que quiere moverse hacia adelante, y es el colonizador el que frena las cosas.[3]

Éste era el lado desarrollista de la descolonización, a través del cual los pensadores anticolonialistas llegaron a aceptar diferentes versiones de la teoría de la modernización, que en su turno hizo del Occidente un modelo. Hoy por hoy esto puede muy bien parecer obsoleto, pero no ha perdido relevancia. En lo que aquí me enfocaré es en un estilo cultural de política que la charla sobre el desarrollo promovió. Lo llamaré el "estilo pedagógico de la política". En el modo pedagógico, la misma ejecu-

[2] Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

[3] Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, trad. Joan Pinkham, Nueva York, Monthly Review Press, 1972, p. 25.

ción de la política recreó las jerarquías culturales o civilizacionales entre naciones, entre clases, o entre los líderes y las masas. Se suponía que aquellos abajo en la jerarquía debían aprender de aquellos que estaban por arriba. Los líderes eran como maestros. Pero había también otro lado de la descolonización que ha recibido menos atención académica. Los pensadores anticoloniales con frecuencia dedicaron mucho tiempo a la cuestión acerca de cómo una conversación global sobre la humanidad podía genuinamente reconocer la diversidad cultural sin poner en orden las diferencias en una escala jerárquica de civilización, es decir, en un afán por el diálogo transcultural sin el bagaje del imperialismo. Déjenme llamar a esto el lado dialógico de la descolonización. Aquí, a diferencia del lado pedagógico, no había un modelo. Pensadores diferentes tomaron posiciones diferentes, y es la riqueza de sus contradicciones la que habla directamente de las preocupaciones fundamentales, tanto de la crítica poscolonial como de la teoría de la globalización, que de hecho puede ser donde el movimiento global hacia la descolonización nos dejó, como una herencia útil todavía para el mundo de hoy.

En lo que sigue, rastreo estos dos aspectos del lenguaje de la descolonización, comenzando por la conferencia histórica en Bandung, Indonesia, donde alrededor de 600 líderes y delegados de 29 países de Asia y África, recientemente independizados, se reunieron del 18 al 24 de abril de 1955 para intercambiar visiones del mundo en un tiempo en que la guerra fría y un nuevo régimen de Naciones Unidas ya eran importantes en las relaciones internacionales.[4] Tal vez sea oportuno

[4] Los países que financiaron la conferencia fueron Birmania, India, Ceilán, Indonesia, Paquistán y Sri Lanka. Además, otros 24 países se unieron a la conferencia: Camboya, la República Popular China, Egipto, Etiopía, Costa de Oro, Irán, Irak, Japón, Jordania, Laos, Líbano, Liberia, Libia, Nepal, Filipinas, Arabia Saudita, Sudán, Siria, Tailandia, Turquía, la República Democrática de Vietnam [del Norte], el Estado de Vietnam y Yemen. Véase *Selected Documents of the Bandung Conference* (Nueva York, Institute of Pacific Relations, 1955, p. 29). Debe hacerse notar que Israel fue invitado a participar en la Conferencia de las Relaciones Asiáticas de 1947, pero la delegación fue llamada la "Delegación Judía de Palestina". Véase *Asian Relations: Report of the Proceedings and Documentation of the First Asian Relations Conference, New Delhi, March-April, 1947* (Introducción de D. Gopal, Delhi, Authorspress, 2003). Bandung, sin embargo, excluyó a Israel, debido principalmente a una "fuerte oposición" de los países árabes. Véase H.Y. Sharada Prasad y Ravinder Kumar (eds.), *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, Second Series, vol. 27, Delhi, JN Memorial Fund, 2000, pp. 109 y 566. Para una historia ilustrada de la conferencia, véase Jamie Mackie, *Bandung 1955: Non-Alignment and Afro-Asian Solidarity,* Singapur, Editions Didier Millet, 2005.

recordar un momento reciente en la historia humana, cuando la nación era algo a lo que la gente aspiraba y la idea de imperio no ejercía en absoluto una fuerza moral. Hoy las reglas son opuestas: el tema del imperio ha hecho un regreso triunfante en la historiografía, mientras que la aceptación del Estado-nación ha decaído. Historiadores como Niall Ferguson aún parecen recomendar el retorno a arreglos imperiales en interés de un futuro global decente para la humanidad.[5] También, para algunos críticos de la izquierda, el imperio, entendido de maneras variadas, se ha convertido en un término operativo clave para la comprensión de las relaciones globales de dominación, tal como existen en el presente.[6] Hoy puede ser saludable volver a un momento cuando tanto la categoría de "imperio" y el imperio existente, los imperios europeos históricos, verdaderamente parecían haber visto la puesta de sol sobre ellos.

DATA: BANDUNG, ABRIL DE 1955

Cuando en 1955 Richard Wright, el notable escritor afroamericano, entonces residente en París, decidió asistir a la conferencia de Bandung, muchos de sus amigos europeos pensaron que esto sería sólo una simple ocasión para criticar al Occidente. Incluso Gunner Myrdal, al prologar el libro de Wright resultado de su experiencia en Bandung, acabó escribiendo una acusación de lo que pasó en esa conferencia: "Su interés [de Wright] estaba enfocado sobre los dos poderosos afanes mucho más allá de la izquierda y la derecha, que también encontró allá: religión y raza […] Asia y África cargan así con el irracionalismo tanto del Oriente como del Occidente".[7]

Tanto los amigos parisinos de Myrdal como los de Wright parecen haber juzgado mal de lo que se trataba la descolonización. No era un simple proyecto de cultivar un sentido de liberación del Occidente; no había un racismo inverso en el trabajo en Bandung. Más que nada era la aspiración a la libertad económica y política lo que la conferencia respal-

[5] Véase Niall Ferguson, *Empire: How Britain Made the Modern World*, Londres, Penguin, 2003, en particular la Conclusión.

[6] Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, *op. cit*.

[7] Gunner Myrdal, "Foreword", en Richard Wright, *The Colour Curtain: A Report on the Bandung Conference*, Cleveland-Nueva York, The World Publishing Company, 1956, p. 7.

daba, que conllevaba una conversación problemática con una Europa imaginada o con el Occidente. "Estaba descubriendo, escribió Wright, que esta élite asiática era, en muchos sentidos, más occidental que el Occidente; su occidentalidad consistía en haber tenido que romper con el pasado en una manera que sólo algunos pocos occidentales lo podrían haber hecho".[8] De hecho, fueron los periodistas de su propio país que asistieron a la conferencia quienes, según Wright, "no tenían una filosofía de la historia con la cual entender Bandung".[9]

En breve regresaré a esta cuestión de filosofía de la historia que marcó el discurso de la descolonización; por ahora permítaseme simplemente hacer notar el momento histórico en el que se llevó a cabo la conferencia. La Conferencia de Bandung se realizó en un momento en que había profundas y difundidas corrientes de simpatía con las naciones recientemente independizadas —o con aquellas que luchaban aún por ser independientes (como Argelia, Túnez, Marruecos, África Central)— y ahí se encontraron con las de la guerra fría. Se habían firmado tratados en Vietnam, Laos y Camboya, insatisfactorios para Estados Unidos; los franceses habían perdido en Dien Bien Phu y la guerra de Corea había terminado. Algunas de las naciones asiáticas se habían unido a pactos de defensa con Estados Unidos: Paquistán, Tailandia y Filipinas. Algunas otras pertenecían al bloque socialista. En Bandung se estaba intentando sustentar un sentido de afinidad asiático-africana en medio de tales desacuerdos. Esto no era fácil, ya que había presión de los países occidentales para influir en el curso de las conversaciones en Bandung, como, por ejemplo, la exclusión de China. La correspondencia de Nehru con las Naciones Unidas hace obvio que tenía que mantenerse firme sobre el asunto de la neutralidad en la guerra fría. En una carta que escribió al Secretario General de las Naciones Unidas, fechada el 18 de diciembre de 1954, sobre el tema de Bandung, se lee:

[8] Richard Wright, *The Colour Curtain: A Report on the Bandung Conference,* Cleveland, World Publication, 1956, p. 71. Este punto es remarcado en una reseña del libro por Merze Tate ("Review of Richard Wright's *The Colour Curtain: A Report on the Bandung Conference*", *The Journal of Negro History*, vol. 41, núm. 3, julio, 1956, pp. 263-265). Él cita las siguientes líneas de Wright: "Bandung fue la última llamada de los asiáticos occidentalizados a la conciencia moral del Occidente" (p. 265).

[9] *Ibid*., p. 82.

> No tenemos ningún deseo de crear una mala impresión sobre nada en Estados Unidos y el Reino Unido. Pero el mundo es un tanto más grande que Estados Unidos y el Reino Unido y tenemos que tomar en cuenta qué impresiones creamos en el resto del mundo […] El que se nos haya dicho, por lo tanto, que Estados Unidos y el Reino Unido no quieren la inclusión de China en la conferencia afroasiática no nos es de mucha ayuda. De hecho, esto es un tanto irritante. Hay muchas cosas que Estados Unidos y el Reino Unido han hecho que no nos gustan en lo absoluto.[10]

Así, los líderes que se reunieron en Bandung venían de un mundo dividido. No pensaban de la misma manera sobre asuntos como la política internacional y tampoco entendían todos de la misma manera lo que constituía el imperialismo. E incluso, no necesariamente se agradaban el uno al otro. Por ejemplo, el representante de Filipinas, Carlos Rómulos, encontró en Nehru un "intelecto altamente cultivado" pero lleno de pedantería (y también uno podría agregar, opuesto —como creyente en la no alineación— al Pacto de Manila del cual Filipinas era miembro). "Su propensión marcada a ser dogmático, impaciente, irascible e inconmovible […] alienó la buena voluntad de muchos delegados", escribió Rómulos. Para él, Nehru "tipificaba las afectaciones de superioridad cultural inducidas por una identificación consciente con una antigua civilización, la cual se había vuelto el distintivo de los representantes indios en las conferencias internacionales. Nehru también mostró un complejo antiamericano, el cual es característico de las representaciones indias en las reuniones diplomáticas internacionales". La India, juzgó Rómulos, "no es tan antioccidente como lo es antiestadounidense".[11] Las memorias de Roselan Abdulgani, alguna vez embajador de Yakarta en Estados Unidos y uno de los organizadores de la conferencia, reflejan algunas de las corrientes competitivas que caracterizan la relación entre el liderazgo indonesio e indio y entre sus oficiales. "La astucia de la delegación india", escribió, "descansa en el hecho de que dominaban enteramente y con maestría la lengua inglesa, y tenían mucha experiencia en negociaciones con los británicos […] algunos de ellos

[10] Sharada Prasad y Ravinder Kumar (eds.), *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, *op. cit.*, p.106.

[11] Carlos P. Rómulos, *The Meaning of Bandung*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1956, pp. 11-24. El libro fue publicado como *Weil Lectures on American Citizenship* y presentado en la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill.

fueron incluso arrogantes, por ejemplo […] Krishna Menon y, algunas veces, el mismo primer ministro Nehru”.[12]

A su vez, Nehru tenía problemas para confiar a los indonesios la responsabilidad de organizar la conferencia. Le escribió a B.F.H.B. Tyabji, el embajador indio en Indonesia:

> Estoy bastante ansioso acerca de esta conferencia afroasiática y, en especial, sobre los arreglos. Me pregunto si la gente de Indonesia tiene un entendimiento total de lo que esta conferencia va a ser. La mirada del mundo estará sobre ella […] Debido a todo esto, no podemos tomar el menor riesgo de que falten los arreglos adecuados […] Usted ha estado señalando que los indonesios son sensibles. Debemos respetar su sensibilidad. Pero no podemos permitirnos que algo salga mal sólo porque son sensibles.[13]

Su preocupación particular, resulta, era por los baños y los lavamanos: “me he enterado que se proponen hacinar gran cantidad de gente en cuartos sencillos […] su Secretario adjunto no será elogiado si los delegados son agrupados en manada como reses […] Sobre todo, se debe recordar un hecho, y éste es generalmente olvidado en Indonesia. Este hecho es una provisión adecuada de baños y lavamanos. La gente puede hacer la conferencia sin salones de dibujo, pero no la puede hacer sin baños y lavamanos”.[14]

Aparte de la falta de respeto y confianza mutua, la conferencia, tan opuesta al imperialismo, carecía de una definición operativa del término. Esto era así principalmente porque había diferencias irreconciliables

[12] Roselan Abdulgani, *The Bandung Connection: The Asia-Africa Conference in Bandung in 1955*, Singapur, Gunung Agung, 1981, p. 26. Para ser justos con Abdulgani es necesario decir que también expresó mucha admiración por el discurso de Nehru en una reunión a puerta cerrada del comité político de la conferencia el 22 de abril de 1955. “La influencia de ese discurso fue muy grande por cierto. [Nehru] era un luchador, se veía bien a sus años, encaneciendo; su voz fuerte, hablando en un inglés fluido, sin afectación, lleno de idealismo y de ideas valiosas […] No puedo olvidar esos momentos. Todos los presentes lo oían embelesados” (p. 143). Abdulgani también presentó la siguiente evaluación de Nehru: “Era muy rico, pero vivía simplemente lleno de disciplina. Cada mañana hacía ejercicios físicos, en la forma de yoga. Por una docena de minutos se paraba sobre una de sus manos, con los dos pies al aire. Con el fin de guardar *[sic]* el curso fácil de la sangre en sus venas, y de esta manera aclarar sus pensamientos, así lo dijo” (*idem.*).

[13] Sharada Prasad y Ravinder Kumar (eds.), *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, *op. cit.*, vol. 28, p. 98.

[14] *Ibid.*, p. 99.

y profundas entre las naciones representadas. El primer ministro de Ceilán (Sri Lanka), sir John Kotelawala, causó alguna tensión en el comité político de la conferencia —que consternó a Nehru— cuando en la tarde del jueves 21 de abril de 1955 se refirió a los países de la Europa oriental y preguntó: "¿No son éstos colonias como cualquiera de los territorios coloniales en África o Asia? [...] ¿No debería ser nuestro deber declarar abiertamente nuestra oposición al colonialismo soviético tanto como al imperialismo occidental?"[15] La prosa comprometida, delineada por la conferencia al tratar de acomodar el espíritu de la pregunta de sir John, claramente revela lo poco profunda que era la unidad intelectual sobre la que la conferencia estuvo basada. Más que referirse directamente a "la forma del colonialismo de la Unión Soviética", el comité fundador eventualmente acordó una declaración que llamaba a poner fin al "colonialismo en todas sus manifestaciones".[16]

¿Qué fue entonces lo que mantuvo unida a la conferencia? Appadorai, el miembro indio del secretariado adjunto establecido para la conferencia y miembro del servicio exterior indio, estaba en lo correcto al decir que "[e]n el reino de las ideas […] no mucho que sea significativamente nuevo puede ser encontrado en la Declaración de Bandung. La mayoría de los puntos de la declaración histórica se pueden encontrar en la Carta de las Naciones Unidas".[17] Bandung seguramente ayudó a los estados de independencia reciente a volverse parte del sistema de las Naciones Unidas, pero trajo a la imaginación de ese sistema una ética antiimperialista compartida. Cualquiera que sea el significado del término "imperialismo", había unanimidad absoluta entre los participantes de la conferencia en que todos ellos estaban opuestos a "él". De Nehru a Rómulos, el mensaje era claro. Como Rómulos lo expresó en su declaración a la conferencia: "la era del imperio va hacia el olvido ayudada por la voluntad y acción emergida de la gente decidida a hacerse dueña de su propio desti-

[15] Roselan Abdulgani, *The Bandung Connection...*, *op. cit.*, pp. 155 y 117. Véase también John Kotelawala, *An Asian Prime Minister's Story*, George G. Harrap and Co., 1956.

[16] Roselan Abdulgani, *The Bandung Connection...*, *op. cit.*, p. 119. Debe señalarse que la Conferencia de Bandung no era para hacer decisiones "mayoritarias" o crear divisiones sobre asuntos controversiales. Véase Sharada Prasad y Ravinder Kumar (eds.), *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, *op. cit.*, vol. 28, pp. 97-98.

[17] A. Appadorai, "The Bandung Conference", The Indian Council of World Affairs, Nueva Delhi, 1955, p. 29. Véase también A.W. Stargardt, "The Emergence of the Asian System of Power", *Modern Asian Studies*, vol. 23, núm. 3, 1989, pp. 561-595.

no". Confiaba en que "la vieja estructura del imperio occidental terminaría y debería dejar la escena".

Muchos de los oradores en la conferencia insertaron Bandung dentro de una línea de conferencias internacionales llevadas a cabo en la primera mitad del siglo xx, que señaló el espíritu de autodeterminación antiimperialista entre las nuevas naciones emergentes de Asia o de cualquier otra parte. De tal guisa, el presidente Sukarno, en su discurso de bienvenida en la apertura de la conferencia el 18 de abril, se refirió a "la conferencia de la 'Liga Contra el Imperialismo y el Colonialismo', la cual se había realizado en Bruselas casi treinta años antes".[18] Appadorai escribió poco después de la conferencia y mencionó: "la primera expresión (en toda la vida) de un sentimiento asiático", el origen del cual "descubrió que se remontaba al 26 de agosto cuando las delegaciones asiáticas declararon —en la no oficial Conferencia Internacional sobre la Paz, realizada en Bierville— en un memorando que Asia debe tener un lugar legítimo en la consideración de los problemas mundiales".[19] Un álbum ilustrado producido inmediatamente después de la conferencia de Holanda sobre el tema del nacionalismo y el colonialismo en África y en Asia caracterizó así la reunión de Bandung: "el fin de la supremacía occidental nunca había sido demostrado más claramente".[20] Incluso la muy anticipada participación controversial del premier chino Chou en-Lai en la conferencia tuvo éxito porque sus discursos participaron de este espíritu antiimperialista. Su mensaje acerca de que China no tenía planes de dominación sobre sus vecinos y que tampoco tenía planes de extender su influencia a través de la comunidad china de ultramar, "que las naciones pequeñas de Asia no tienen nada que temer de su gran vecino, China", hizo eco del espíritu que mantuvo unida a la conferencia.[21] De hecho, éste era un tiempo cuando, cual-

[18] *Selected Documents of the Bandung Conference*, *op. cit.*, p. 1. El prólogo del libro dice: "los textos han sido reproducidos de aquellos publicados en el *New York Times* o publicados por la Misión de Indonesia ante las Naciones Unidas, Nueva York".

[19] Para los detalles y los procedimientos de la Conferencia de las Relaciones Asiáticas realizada en Delhi en 1947, véase *Asian Relations…, op. cit.*

[20] *A World on the Move: A History of Colonialism and Nationalism in Asia and North Africa from the Turn of the Century to the Bandung Conference*, Amsterdam, Djambaten, 1956, p. 246. En una reseña de este libro se comenta: "el verdadero valor de este libro consiste en la imagen clara que dará a los estudiantes occidentales de la manera en que los pensadores asiáticos consideraban el 'colonialismo'".

[21] A. Appadorai, "The Bandung Conference...", *op. cit.*, p. 30.

quiera que fuera su significado, ningún proyecto consciente de imperialismo tenía gente que se arriesgara por él.

Los organizadores se metieron en dificultades para asegurar que el antiimperialismo que le daba fuerza a la conferencia estaba abierto a las ideologías políticas de ambos lados de la división de la guerra fría. Incluso el día de apertura de la conferencia se escogió en consideración a la sensibilidad estadounidense. La conferencia de planeación en Bagor había decidido que la conferencia sería realizada en la última semana de abril de 1955. Mientras tanto, dice Abdulgani, se recibieron noticias de Estados Unidos que indicaban que los estadounidenses temían que "el colonialismo occidental sería objeto de ataques [en Bandung] y el principal objetivo, especialmente por la asistencia de la República Popular China". Abdulgani escribe:

> Mi equipo y yo pensamos y nos rompimos la cabeza por un buen tiempo sobre cómo desechar, o al menos neutralizar, los miedos estadounidenses. De repente, nos acordamos que el 18 de abril tenía algo que ver con la revolución estadounidense; exactamente lo que esa fecha era no lo sabíamos […] Llamé por teléfono al embajador estadounidense Hugh Cummings [y] […] le solicité información sobre la revolución estadounidense alrededor del mes de abril. Al día siguiente, el embajador Cummings envió varios libros de referencia […] resultó que […] [en] abril 18 de 1775 […] en medio de la agitación de la revolución estadounidense por la independencia contra el colonialismo británico, un joven patriota de nombre Paul Revere cabalgó a la medianoche del puerto de Boston al pueblo de Concord levantando el espíritu de oposición a las tropas británicas, que estaban desembarcando en ese momento […] Era claro que el 18 de abril de 1775 era un día histórico para la nación estadounidense en su lucha contra el colonialismo. ¿Por qué no deberíamos simplemente vincular estos dos sucesos? La fecha de éste era la misma, el espíritu de éste era el mismo, sólo los años eran diferentes.[22]

De hecho, el presidente Sukarno hizo alusión al suceso histórico estadounidense el primer día de la conferencia. Armado con la información proporcionada por la embajada estadounidense y por la de su propio equipo, dijo:

> La batalla contra el colonialismo ha sido una muy larga, ¿y saben que hoy es un aniversario famoso de esa batalla? El 18 de abril de 1775, Paul Revere

[22] Roselan Abdulgani, *The Bandung Connection*..., *op. cit.*, pp. 46-48.

cabalgó a través de la campiña de Nueva Inglaterra advirtiendo del acercamiento de las tropas británicas y del comienzo de la guerra estadounidense de independencia, la primera guerra anticolonial exitosa en la historia.[23]

EL ESTILO PEDAGÓGICO DE LA POLÍTICA DESARROLLISTA

El discurso y la política de descolonización en las naciones que se encontraron en Bandung mostraron, con frecuencia, un interés acrítico por la modernización. Al sustentar esta actitud había un deseo consciente y claro de "ponerse al día" con el Occidente. Como Nehru diría frecuentemente en la década de 1950: "Lo que Europa hizo en cien o en ciento cincuenta años, nosotros lo tenemos que hacer en diez o quince años";[24] o como se refleja en el título mismo de la biografía de 1971 del líder tanzano Julius Nyerere: *We Must Run While They Walk* (Debemos correr mientras ellos caminan).[25] El acento sobre la modernización hizo de la figura del ingeniero una de las más erotizadas de la imaginación desarrollista poscolonial; aun la prosa superficial de un señalamiento callejero de Richard Wright a un amigo en Indonesia captura esta precedencia del ingeniero sobre el poeta o el profeta en la imaginación misma de la descolonización. "Indonesia le ha arrebatado el poder a los holandeses, dijo Wright, pero no sabe cómo usarlo". "Esto, pensó, no necesita ser un asunto de derecha o de izquierda"; pero se preguntó: "¿Dónde está el ingeniero que pueda construir un proyecto de ochenta millones de vidas humanas, un proyecto que las pueda nutrir, sostener y aun así mantener su lealtad voluntaria?"[26]

Este interés por el desarrollo como una manera de ponerse al día con el Occidente produjo una separación que marcó tanto la relación entre las naciones de élite y sus contrapartes subalternas, como la ya

[23] *Selected Documents of the Bandung Conference*, *op. cit.*, p. 3.

[24] Sharada Prasad y Ravinder Kumar (eds.), *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, *op. cit.*, vol. 27, p. 30.

[25] Véase William Edgett Smith, *We Must Run While They Walk: A Portrait of Africa's Julius Nyerere*, Nueva York, Random House, 1971.

[26] Richard Wright, *The Colour Curtain…*, *op. cit.*, p. 132. Christopher Lee me dijo de un filme ficcionalizado sobre Nasser, *Nasser 56*, donde tratando de ganar apoyo y debido a la experiencia adquirida con la nacionalización de Suez, exhorta a dos ingenieros que cuestionan sus decisiones: "Ustedes son ingenieros, no poetas." Comunicación personal de Christopher Lee, 20 de mayo de 2005.

existente entre la élite y los subalternos dentro de las fronteras nacionales. Así como las naciones emergentes demandaron igualdad política con las naciones euroamericanas para ponerse al día con ellas en el frente económico, así también sus líderes consideraron a sus campesinos y trabajadores como individuos que ya eran ciudadanos completos —en eso tenían los derechos asociados— pero también como individuos que no eran totalmente ciudadanos y por eso necesitaban ser educados en las maneras y hábitos de los ciudadanos. Esto produjo un estilo de política entre los dirigentes que sólo podría ser llamado pedagógico. De Nasser y Nyerere a Sukarno y Nehru, la descolonización produjo una cosecha de líderes, quienes se vieron a sí mismos, fundamentalmente, como maestros de sus naciones.

De manera notable, hay dos incidentes similares en las vidas de Nehru y Nyerere que ilustran este estilo pedagógico de liderazgo. Ambos incidentes los involucran hablando con sus ciudadanos sobre el asunto de cantar el himno nacional. Las similitudes son impresionantes.

Aquí está Nehru hablando en una reunión pública en Dibrugarh, en Assam, el 29 de agosto de 1955. Nótese el tono magisterial. Nehru podría haber estado hablando en una asamblea escolar:

> Ahora debemos tener el himno nacional. Por favor escuchen cuidadosamente lo que les tengo que decir. Uno, nadie deberá comenzar a cantar hasta que se les dé la indicación. He encontrado que en Dibrugarh la gente comienza a cantar mientras aún estoy hablando. Todo esto está mal, deben empezar sólo cuando así se lo diga, no antes. Dos, *Jana gana mana* es nuestro himno nacional, así que debe ser cantado en una voz clara y fuerte, con los ojos abiertos. Tienen que mantenerse erguidos como soldados, y cantar, no tararearlo en voz baja. Tercero, deben recordar que *Jana gana mana* […] ha sido seleccionado para ser nuestro himno nacional […] Se le rinde un gran honor en el extranjero. Entonces […] todos deben ponerse de pie cuando el himno nacional sea cantado, porque es la voz de la nación, de Bharat Mata. Nos tenemos que quedar ergidos como soldados y no desordenarnos mientras se canta. Me gustaría decirles que todos deben aprender a cantar el himno nacional. Cuando las muchachas canten ahora todos ustedes deben unirse. No importa si no conocen las palabras. Las muchachas cantarán una línea a la vez y ustedes la repetirán. ¿Me han entendido? Bueno, levántense, todos. Comencemos.[27]

[27] Sharada Prasad y Ravinder Kumar (eds.), *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, *op. cit.*, vol. 28, p. 67.

Compárese esto con lo que Nyerere dijo en un mitin masivo el 7 de julio de 1963, explicando el vicio de la "pomposidad" en la nueva nación. No es difícil oír la misma voz magisterial del líder al tratar de imbuir en su audiencia los hábitos propios de la ciudadanía: "cuando nos volvimos independientes, dijo Nyerere, comenzamos a cantar el himno nacional cada vez que el primer ministro llegaba a cualquier parte, aun en cenas supuestamente informales".

> Esto ya era bastante innecesario; pero un poco de entusiasmo de más era entendible al principio. He esperado que con el tiempo aprendamos a reservar el himno para las funciones realmente ceremoniales donde tocarlo es apropiado. ¡Creo que estaba demasiado esperanzado; ya que ahora lo cantamos cada vez que un ministro, un secretario parlamentario, un comisionado regional o un comisionado de área, llegan a una reunión de cualquier clase en Tangañica! Nada puede ser más irrespetuoso a nuestro himno nacional que tratarlo como una canción popular de éxito, o como una sintonía que es "conectada" al momento que cualquier miembro del gobierno se aparece en escena [...] Es habitual en cada país que extranjeros visitantes, así como público local, demuestren su respeto poniendo atención mientras se entona el himno. Pero no es habitual en otros países tocar o cantar su himno nacional sin ningún aviso, sólo porque a algún oficial del gobierno se le ocurre caer de visita inesperadamente en una reunión pequeña, o porque se posa en una pista de aterrizaje para visitar a su suegra.[28]

Aun si estos dos extractos de los discursos de Nehru y Nyerere confirman su estilo pedagógico de liderazgo, debe tenerse presente que este aspecto de su política tenía relación con su deseo de ver sus respectivas naciones tomar su lugar de honor en el orden global de las naciones. De ahí la referencia al "extranjero" o a "cada país" en estos discursos. Detrás de la idea de la política pedagógica estaba el Estado-nación, territorial y emergente, poniendo el desarrollo por delante de la diversidad.

[28] Julius K. Nyerere, *Freedom and Unity*, Londres, OUP, 1967, pp. 223-224. Ponencia sobre la "Pomposidad" presentada el 7 de julio de 1963 en un mitin masivo para celebrar la formación de su partido político, el TANU (7 de julio de 1954).

DESTERRITORIALIZACIÓN Y DESPLAZAMIENTO

Si la descolonización era generalmente predicada en un afán de los anteriormente países colonizados por ponerse al día con Europa (o, de manera más amplia, con el Occidente), uno podría decir que se trataba de un discurso que veía una Europa imaginada como la principal fuerza organizacional en el mundo. Se podría pensar, por consiguiente, sobre la descolonización como la última fase en la historia de lo que Martin Heidegger alguna vez llamó la "europeización" de la Tierra.[29] Digo "la última fase", porque esto estaba por cambiar a partir de los últimos años de la década de 1960, y el ritmo de cambio se apresuró en las décadas siguientes.

Algunos de estos cambios pueden ser fácilmente trazados por la historia de la "política de la identidad" en la India desde la década de 1980 y particularmente en la última década. Las políticas pedagógicas de los gustos de Nehru, Nasser o Nyerere estaban firmemente basadas en la idea territorial del Estado-nación y sobre el supuesto de que los nombres e identidades involucrados en la política tienen referencias histórico-culturales discernibles y claras. Palabras como "musulmán", "castas asimiladas", "tribal", estaban respaldadas en la India del periodo británico o en los primeros años de la independencia por estudios en disciplinas como historia y antropología. Se podría decir, en otras palabras, que la política favorecida por la descolonización era modernista en su comprensión de la representación.[30]

La suposición completa está en cuestionamiento. La política de ser *dalit* (ex intocable o de casta baja) o tribal ya no busca sanción en la prosa realista de las ciencias sociales académicas; en cambio, imaginaciones de identidad globales, seguro desterritorializadas, han llegado a ser operativas y desafían las conexiones que uno alguna vez hizo entre los

[29] Esto, a grandes rasgos, era el argumento de mi ensayo "Poscoloniality and the artifice of history: Who speaks for 'Indian' past?", en Dipesh Chakrabarty, *Provincialising Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000. Para la declaración de Martin Heidegger, véase *On the Way to Language* (trad. Peter D. Hertz, Nueva York, Harper and Row, 1982, p. 15). Aimé Césaire (*Discourse on Colonialism*, *op. cit.*), donde discute el mundo en términos de su "europeización".

[30] Una de las mejores discusiones disponibles sobre la relación entre el gobierno colonial y las prácticas modernistas de representación está en el primer capítulo de *Colonising Egypt*, de Timothy Mitchell (Berkeley, The University of California Press, 1991).

signos y su referente. (No estoy diciendo que una haya desplazado completamente a la otra; es en la naturaleza de la contestación en la que me enfoco aquí.)

Dos ejemplos al alcance se encuentran en los debates indios recientes acerca de la forma en que los llamados grupos de *dalit-bahujan* (una coalición de ex intocables y castas bajas) y la gente indígena de la India han buscado en las últimas dos décadas globalizar la política de opresión de casta y la indigenidad. Un debate significativo sobre la casta se desató en la prensa de la India meses antes de que la Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia e Intolerancia Relacionada, patrocinada por las Naciones Unidas, se llevara a cabo en Durban (la conferencia se realizó del 31 de agosto al 2 de septiembre de 2001). Muchos de los miembros de los grupos *dalit-bahujan* querían usar este foro para atraer la atención global a sus problemas, al declarar que la opresión por casta no era diferente de la opresión relacionada con la raza; que la casta, en efecto, era lo mismo que la raza. André Bétielle, un antropólogo liberal respetado, que tomó parte en el comité preparatorio que el gobierno de la India había organizado, renunció en protesta argumentando que esto era "malicioso" y que todo su entrenamiento antropológico le había enseñado que la raza y la casta eran fenómenos muy diferentes e inconexos. Los intelectuales que simpatizaban con la causa de los *dalit* levantaron una ola de protestas; sus argumentos iban desde la proposición de que un pensador "conservador" como Béteille no podía apreciar la pragmática de esta estrategia globalizante, hasta la idea de que la "experiencia" *dalit* de opresión por casta era una mejor fuente de conocimiento que la "experticia" académica sobre la materia.[31]

Béteille también ha estado en el centro de las polémicas sobre indigenidad. Mientras que los grupos tribales en la India han buscado, de forma insistente, el apelativo "indígena" con el fin de hacer uso de la

[31] Véase Yogendra Yadav, "Barna, Jati, o Kancha Ilaiah: The golden stag [mirage] of international cooperation" (*Anandabajar Patrika*, 20 de septiembre de 2001); Naunidhi Kaur, "Caste and race" (*Frontline*, vol. 18, núm. 13, 23 de junio-6 de julio de 2001); Andre Béteille, "Race and caste" (*The Hindu*, 10 de marzo de 2001); Ambrose Pinto, "Caste is a variety of race" (*The Hindu*, 24 de marzo de 2001); Susan Shahin, "Caste is a word India just doesn't want to hear" (*Asian Times*, 25 de abril de 2001). Véase también mi artículo "Globalisation, democratisation, and the evacuation of history", en Veronique Benei y Jackie Assayag (eds.), *At Home in the Diaspora: South Asian Scholars in the West*, Delhi, Permanent Black, Bloomington, Indiana University Press, 2003, pp. 127-147.

Carta de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU (la cual incluye el derecho a la autodefinición), Béteille y algunos otros antropólogos han planteado objeciones académicas, y argumentado que la categoría "indígena", aun cuando es útil y correcta en el contexto de los países colonizadores, resulta problemática para hechos específicos y particulares de la historia india. Los intelectuales, por otra parte, han señalado que los beneficios pragmáticos y políticos de globalizar estos asuntos pesan mucho más que las consideraciones de precisión histórica. Las posiciones de Béteille en cualquiera de los casos, como puede ser fácilmente imaginado, no le han ganado mucho apoyo entre los partidarios intelectuales de los *dalit* o de la política indígena. Pero, aun sin tomar bando, puede decirse que no obstante Béteille está buscando ciertas conexiones entre las etiquetas de identidad "indígena" e "intocables", y los reclamos históricos que implícitamente hacen sus oponentes que están claramente comprometidos con desarrollar formas de imaginación política desterritorializadas y globales que contravengan estas conexiones entre signos y sus referentes histórico-sociales asumidos. En otras palabras, uno puede decir que Béteille aún se inscribe en una visión modernista de la representación; los *dalit* y los líderes tribales se aprovechan de ello, en estos casos particulares, para basar su búsqueda de más democratización de la sociedad india y de la política sobre premisas que guarden semejanza con lo que los teóricos de la globalización han llamado la desterritorialización de las identidades.[32] Aquí, claramente, la misma democratización de la política en la India ha movido a ésta fuera del modelo político-pedagógico que la visión nehruniana de la descolonización promovió hasta los primeros años de la década de 1960. Esto no quiere decir que la visión nehruniana ha perdido ya toda relevancia, pero esa visión era parte de la europeización de la Tierra Lo "global" que los *dalit* o la política indígena comparten hoy ya no conjura a la Europa monolítica o al Occidente como la fuerza organizacional más importante en el mundo. Bajo condiciones de globali-

[32] No debe ser leído como si dijera que la desterritorialización, siempre, sólo ayuda a los grupos subalternos o que la idea modernista de lo político era sólo para la élite. Hay muchos contraejemplos para ambas proposiciones. Para una discusión sobre la desterritorialización, véase Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Aspects of Globalization*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1996. Sobre los debates de Béteille y otros que argumentan la política tribal en la India, véase Bengt G. Karlsson y Tanka B. Subba (eds.), *The Politics of Indigeneity in India*, Londres, Routledge, 2006, particularmente mi ensayo "Politics unlimited: The global adivasi and debates about the political", incluido ahí.

zación, el choque es frecuente entre ciertas normas de modernización y de modernidad —que tomaron por garantizado un modelo occidental— y el *momentum* global mismo de las fuerzas de la democratización. Los líderes políticos ya no son considerados como los "ingenieros" de sus sociedades. El por qué se ha suscitado todo esto en las últimas décadas queda para que un historiador futuro lo determine, pero claramente el tema del imperialismo europeo experimentó una muerte global alrededor de la misma época en que los académicos fechan el principio de las formas contemporáneas de globalización: la década de 1970.[33] La guerra de Vietnam fue quizá la última guerra de "liberación nacional" que asestó un golpe en el débil eslabón de la cadena imperial de Occidente. Otras luchas de largo plazo —tales como la de los kurdos, los cachemiras, los nagas o los tibetanos— para la autodeterminación ocurridas en un contexto "nacional" nunca habrían producido el entusiasmo transcultural y profundamente anticolonial en el mundo como lo hizo la guerra de Vietnam. La década de 1960 y años posteriores fueron también un periodo de algunos profundos cambios democráticos en el Occidente (varios de ellos revertidos). El discurso anticolonial[34] regresó a Occidente cuando estallaron los movimientos por las libertades civiles y se sucedieron las demostraciones contra la guerra, al lado de movimientos indígenas y grupos de inmigrantes que buscaban la soberanía cultural y el reconocimiento. En este periodo, las políticas racistas sobre la inmigración fueron levantadas o modificadas en países tales como Estados Unidos y Australia; las batallas contra el racismo consiguieron más adeptos en Occidente en nombre del multiculturalismo (tanto oficial como no oficial). La teoría poscolonial surge de esta recirculación de los textos de la descolonización dentro de Occidente. No puede ser un hecho insignificante que Homi Baba, Stuart Hall e Isaac Julien, por ejemplo, se juntaran para leer a Fanon en la Inglaterra de las décadas de 1970 y 1980, en el contexto de una lucha contra el racismo británico.[35] Éste fue también el periodo del

[33] Arjun Appadurai (*Modernity at Large*..., *op. cit.*) fecha la globalización contemporánea desde la década de 1970. David Harvey (*The Condition of Postmodernity*, Oxford, Oxford University Press, 2000, cap. 9) fecha lo que llama "acumulación flexible" en el mismo periodo.

[34] Fanon, Gandhi y otros.

[35] David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogue and Cultural Studies*, Londres/Nueva York, Routledge, 1996, p. 477; Alan Read (ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, Bay Press, 1996.

surgimiento del posestructuralismo y de las teorías posmodernas en Occidente, teorías que eran, en todo caso, opuestas a la imaginación territorial del Estado-nación. Y fue como parte de este proceso que los debates en las universidades angloamericanas cuestionaron los textos canónicos que habían representado a la nación o a Occidente, y dieron como resultado el surgimiento de campos tales como los estudios poscoloniales y culturales.[36]

EL LADO DIALÓGICO DE LA DESCOLONIZACIÓN

Es nuestro interés contemporáneo en la circulación de humanos, objetos y prácticas, a través y más allá de las fronteras del Estado-nación, el que hace este otro lado de la descolonización —que representa los pensamientos de los colonizados en conversaciones a través de las diferencias— relevante a las preocupaciones de la teoría de la globalización y a la teoría poscolonial. Pero, precisamente porque su debate estaba por necesidad inconcluso, nos deja con un cuerpo rico en ideas que se expresan en el concepto de cosmopolitanismo sin buscar completamente el dominio sobre la indomeñable diversidad de la cultura humana.

Mucho antes de que los académicos comenzaran a hablar acerca del "inglés global", Bandung suscitó en Richard Wright una premonición sobre el futuro global de este lenguaje, que alguna vez fue, como Gauri Viswanathan y otros lo han mostrado, en gran medida parte de la misión colonizadora. Wright escribió:

> "Sentí, mientras estaba en Bandung", que la lengua inglesa estaba por sufrir una de sus pruebas más severas en su larga y gloriosa historia. El inglés no sólo estaba convirtiéndose en la lengua común y dominante del globo; era evidente que pronto habría más gente hablando inglés que aquella cuya lengua materna era el inglés […] H.L. Mencken ha trazado el origen de muchas de nuestras palabras americanas y las frases que fueron modificando al inglés, hasta tal punto que ahora consideramos en Estados Unidos la lengua inglesa como lenguaje americano. ¿Qué pasará cuando millones de millones de personas nuevas en los trópicos comiencen a hablar inglés?

[36] Véase "Introduction", en Simon During (ed.), *The Cultural Studies Reader*, 2a. ed., Londres/Nueva York, Routledge, 2000, pp. 1-28.

> Presiones extranjeras y estructuras de pensamiento y sentimiento serán aplicadas a esta lengua materna, y estaremos oyendo algunas expresiones extrañas y distorsionadas […] Pero todo esto es para bien; un lenguaje es inútil a menos que pueda ser usado para propósitos vitales, y usar un lenguaje en situaciones nuevas acaba, inevitablemente, por cambiarlo.[37]

Claramente adelantado a su tiempo, Wright vislumbró un futuro que sólo mucho después apreciarían las generaciones posteriores a Rushdie. La visión de Wright era de un cosmopolitanismo anticolonial. El inglés dejaría de ser el lenguaje del amo; aprenderlo ya no sería más un asunto del Calibán colonizado replicándole a Próspero, el amo. En su lugar, la visión era que a medida que otras lenguas gradualmente murieran en ella, la lengua inglesa se volvería plural internamente y así podría volverse la nueva Babel del mundo. El escritor nigeriano Chinua Achebe haría eco de esta visión diez años después de que Wright la articulara:

> ¿es correcto que un hombre deba abandonar su lengua materna por la de algún otro? Parece una traición terrible y produce un sentimiento de culpa. Pero, para mí, no hay otra alternativa. Se me ha dado el lenguaje [inglés] y me propongo usarlo […] Siento que la lengua inglesa será capaz de llevar el peso de mi experiencia africana. Pero tendrá que ser un inglés nuevo, todavía en estrecha comunicación con su hogar ancestral, aunque alterado para ajustarse a los entornos africanos nuevos.[38]

No obstante, al presentar las ponencias Robb —más tarde publicadas como *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*— en la Universidad de Auckland, en Nueva Zelanda, unos 20 años despúes de que se pronunciaran las palabras, Ngugi wa Thiongo, el escritor keniano, adoptó una posición exactamente opuesta a la estipulada por Wright y Achebe. Un ensayo del escritor nigeriano Gabriel Okara, en la revista africanista *Transition*, ilustró a Ngugi sobre las "distancias a las cuales estábamos preparados a ir en nuestra misión de enriquecer los lenguajes extranjeros al inyectar *senghorian*, 'sangre negra', dentro de sus junturas oxidadas". Okara había escrito:

[37] Richard Wright, *The Colour Curtain...*, *op. cit.*, p. 200.

[38] Chinua Achebe, "The African writer and the English language (1964)", en Ngugi wa Thiongo, *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Londres, James Curry, 1986, p. 7.

> [C]on el fin de capturar las imágenes vívidas del discurso africano, me había abstenido del hábito de expresar mis pensamientos primero en inglés. Fue difícil al principio, pero tenía que aprender. Tenía que estudiar cada expresión de mandíbula que usaba y descubrir en qué probable situación la usaría con el fin de encontrar su más cercano significado en inglés. Me pareció un ejercicio fascinante.

Ngugi no estuvo de acuerdo. "¿Por qué, preguntó, debería un escritor africano o cualquier otro obsesionarse tanto por tomar préstamos de su lengua materna para enriquecer otras lenguas? [...] Lo que parecía preocuparnos más era esto: ¿después de toda esta gimnasia literaria de cazar en nuestros lenguajes para agregar vida y vigor al inglés u otras lenguas, el resultado sería aceptado como buen inglés o buen francés?"[39] Él, Ngugi, por una vez experimentó esto como una "situación neocolonial", y continuó la descripción del libro que resultó de sus ponencias como su "despedida del inglés como vehículo para cualquiera [de sus] escritos: de ahora en adelante es Gikuyu y Kiswahili todo el camino".[40]

No es mi propósito usar las posiciones de Wright y Ngugi para que una cancele a la otra. Pienso que ellos anticiparon dos respuestas legítimas y familiares a posibilidades inherentes en la conversación global: globalización como liberalización y globalización como subyugación. La globalización no es una cosa homogénea; puede de hecho ser ambas. Por otro lado, Léopold Senghor —de cuyo amor por el francés Ngugi no era simpatizante— apunta con visión cosmopolita que las ambigüedades y la riqueza del momento de la descolonización nunca fueron agotadas por las antinomias establecidas aquí, por lo que hemos extraído de Wright y Ngugi. El pensamiento de Senghor, aun en lo que escribió en 1945 sobre el asunto un tanto impopular de la "asimilación" a la cultura francesa, tiene mucho que decirnos sobre lo que pudiera significar modular nuestra conversación global con una apreciación genuina de la diversidad humana. Claramente, Senghor no estaba por el aislamiento nativista. Escribió, por ejemplo, que "las matemáticas y las ciencias exactas […] por definición no tienen fronteras y atraen a la razón, la cual se encuentra en toda la gente". Esto, pensó, era verdad incluso para la "historia y la geografía", las cuales habían "alcanzado un valor universal". Pero, ¿qué pasa con lenguas como el "griego, el latín y el francés"? Escri-

[39] *Ibid*., pp. 7-8.
[40] *Ibid*., pp. xii y xiv.

bió: "Conozco las ventajas de estas lenguas porque fui educado dentro de ellas [..., pero] la enseñanza de las lenguas clásicas no es un fin en sí mismo; es una herramienta para descubrir las verdades humanas en uno mismo y para expresarlas bajo sus varios aspectos."

Y entonces siguió el argumento de Senghor acerca de la diversidad en las humanidades:

> [S]ería bueno que en las escuelas secundarias de África se hiciera obligatorio el estudio de una lengua vernácula junto con el francés. Hemos oído por décadas sobre las "humanidades modernas". ¿Por qué no debería haber "humanidades africanas"? Cada lenguaje, lo cual significa cada civilización, puede proveer material para las humanidades, porque cada civilización es la expresión, con sus énfasis peculiares propios, de cierta característica de la humanidad [...] aquí es entonces donde la aspiración de la colonización yace. Una transfertilización intelectual y moral, un injerto espiritual.[41]

En otras palabras, no hay transfertilización sin un compromiso con la diferencia. Los pensamientos de Senghor recibieron aun un enfoque más agudo cuando, al escribir en 1961 acerca del marxismo, hizo una petición para pasar por alto al siempre situado ser humano —hombre en su específica afiliación al pasado— en favor de la figura del humano abstracto, favorita de los modernizadores, o de algunos globalizadores de hoy, tanto de la izquierda como de la derecha. "El hombre no es tal sin una tierra natal", escribió Senghor.

> Él no es un hombre sin color o historia o país o civilización. Él es un hombre africano occidental, nuestro vecino, precisamente determinado por su tiempo y por su lugar: el malí, el mauritano, el marfileño, el wolof, el tuareg, el hausa, el fon, el mossi; un hombre de carne y hueso y sangre, que se alimenta de leche y mijo y arroz y boniato; un hombre humillado por siglos menos quizá en su hambre y en su desnudez que en su color y civilización, en su dignidad como hombre encarnado.[42]

"Hombre encarnado" —u hombre ya siempre encarnado— era como Senghor imaginaba la herencia mundial de la diversidad histórica y cultural. No era una diversidad que se interpuso en la comunicación

[41] Léopold Sédar Senghor, "Assimilation", seleccionado y traducido por John Reed y Clive Wake, Londres, Oxford University Press, 1965, pp. 53-55.

[42] *Ibid.*, p. 59.

transcultural; tampoco era una diversidad que no importara. Para Senghor, una manera en que la diversidad podía instaurarse en la causa del desarrollo era creando deliberadamente una plural y aun próspera tradición de las humanidades en las instituciones de enseñanza del mundo. La visión era diferente de aquellas de Wright o Ngugi. Ni el inglés "global" o el francés, ni el retorno a la lengua nativa eran el futuro que Senghor bosquejaba. Lo fomentaría en un mundo de individuos multilingües, quienes apreciarían el lenguaje tanto como medio de comunicación como depositario de la diferencia. Una utopía filologista quizá, pero lejana de la visión de los modernizadores anticoloniales, quienes, en su firme persecución de la ciencia y la tecnología con el fin de ponerse al día con el Occidente, acabaron por dejarle a Occidente la tarea de preservar las humanidades del mundo.

Las humanidades generalmente han sufrido en las naciones emergentes —mi generación puede atestiguar el culto a la ingeniería y la administración, que iban de la mano con las discusiones sobre el desarrollo—, mientras que por lo menos en algunas universidades de élite del Occidente sobrevivieron en la forma de "estudios de área"; no es una objeción contra los "estudios de área" en Occidente, pues puede muy bien ser un hecho triste hoy que sólo sea en Occidente donde las humanidades no occidentales, modernas, sean estudiadas con alguna seriedad.[43] Hay un riesgo: como el difunto Edward Said lo demostró para nuestra generación: Occidente rara vez ha hecho esta tarea de manera que trascienda sus propios intereses geopolíticos.

Aquí es donde el llamado de Senghor por una tradición plural de las humanidades permanece como un legado viviente para todos los intelectuales poscoloniales, tanto dentro como fuera de Occidente.

Aunque los teóricos poscoloniales reconocen que la situación colonial produjo algunas formas de hibridación, los teóricos anticoloniales

[43] Al decir esto excluyo el campo de los estudios poscoloniales; ese campo, como ya lo he dicho, tiene sus orígenes en Occidente. Los escritores poscoloniales fuera de Occidente han sido absorbidos por ese campo global que aún se inclina hacia Occidente. Tampoco pretendo denigrar o negar el valor del trabajo en las humanidades modernas, no occidentales, que emanaron de países como la India, por ejemplo, para una audiencia más amplia. Pero las voces del mundo de la erudición no occidental en las humanidades tienen mucho menor presencia global que las voces de las ciencias sociales en la India y otras partes. Las humanidades que uno encuentra en los foros globales de ahora son mucho más parroquialmente occidentales que las ciencias sociales: ése es mi punto. Y eso, pienso, era la brecha que Senghor también estaba señalando.

seguían en su afán por descolonizar. La política de la descolonización seguida por las recientes naciones independientes de la mitad del siglo xx, con frecuencia mostró un interés acrítico sobre la modernización; el desarrollo, perseguido con tecnología y herramientas de progreso científico, era un ejercicio para "ponerse al día" con Occidente. Sin embargo, con la globalización de ideas y prácticas, conmensurada con la "democratización" de la política alrededor de la década de 1970, hasta ahora los grupos marginados han buscado una identidad "desterritorializada", más global. El periodo vio el surgimiento del posestructuralismo y de las teorías posmodernas, que eran opuestas a la imaginación territorial del Estado-nación. Actualmente, como humanos, los objetos y las prácticas continúan moviéndose como una sola pieza, más allá de los estados-nación; este otro lado de la descolonización, que representa los pensamientos de los colonizados en un "diálogo a través de las diferencias", permanece vivo, pero todavía como un proyecto inconcluso.

BIBLIOGRAFÍA

A World on the Move: A History of Colonialism and Nationalism in Asia and North Africa from the Turn of the Century to the Bandung Conference, Amsterdam, Djambaten, 1956.

Abdulgani, Roselan, *The Bandung Connection: The Asia-Africa Conference in Bandung in 1955*, Singapur, Gunung Agung, 1981.

Achebe, Chinua, "The African writer and the English language (1964)", en Ngugi wa Thiongo, *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Londres, James Curry, 1986.

Appadorai, A., "The Bandung conference", The Indian Council of World Affairs, Nueva Delhi, 1955.

Appadurai, A., *Modernity at Large: Cultural Aspects of Globalization*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1996.

Asian Relations: Report of the Proceedings and Documentation of the First Asian Relations Conference, New Delhi, March-April, 1947, Introducción de D. Gopal, Delhi, Authorspress, 2003.

Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Routledge, Londres/Nueva York, 1994.

Béteille, André, "Race and caste", en *The Hindu*, 10 de marzo de 2001.

Césaire, Aimé, *Discourse on Colonialism*, trad. Joan Pinkham, Nueva York, Monthly Review Press, 1972.

Chakrabarty, Dipesh, "Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for 'Indian' pasts?", en Dipesh Chakrabarty, *Provincialising Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

———, "Globalisation, democratisation, and the evacuation of history", en Veronique Benei y Jackie Assayag (eds.), *At Home in the Diaspora: South Asian Scholars in the West*, Delhi, Permanent Black, Bloomington, Indiana University Press, 2003, pp. 127-147.

———, "Politics unlimited: The global Adivasi and debates about the political", en Bengt G. Karlsson y Tanka B. Subba (eds.), *The Politics of Indigeneity in India*, Londres, Routledge, 2006.

During, Simon, "Introduction", en Simon During (ed.), *The Cultural Studies Reader*, 2a. ed., Londres-Nueva York, Routledge, 2000, pp. 1-28.

Ferguson, Niall, *Empire: How Britain Made the Modern World*, Londres, Penguin, 2003.

Hardt, Michael y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Harvey, David, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

———, *The New Imperialism*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 2003.

Heidegger, Martin, *On the Way to Language*, trad. Peter D. Hertz, Nueva York, Harper and Row, 1982.

Karlsson, Bengt G. y Tanka B. Subba (eds.), *The Politics of Indigeneity in India*, Londres, Routledge, 2006.

Kaur, Naunidhi, "Caste and race", *Frontline*, vol. 18, núm. 13, 23 de junio-6 de julio de 2001.

Kotelawala, John, *An Asian Prime Minister's Story*, George G. Harrap and Co., 1956.

Mackie, Jamie, *Bandung 1955: Non-Alignment and Afro-Asian Solidarity,* Singapur, Editions Didier Millet, 2005.

Mitchell, Timothy, *Colonising Egypt*, Berkeley, The University of California Press, 1991.

Morley, David y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogue and Cultural Studies*, Routledge, Londres/Nueva York, 1996.

Myrdal, Gunner, "Foreword", en Richard Wright, *The Colour Curtain: A Report on the Bandung Conference*, Cleveland/Nueva York, The World Publishing Company, 1956.

Nehru, Jawaharlal, "Speech inaugurating the new building of the Punjab High Court, Chandigarh, March 19, 1955", en H.Y. Sharada Prashad y Ravin-

der Kumar (eds.), *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, vol. 28, Delhi, Jawaharlal Nehru University, 2001.

Nyerere, Julius K., *Freedom and Unity*, Londres, OUP, 1967.

———, Conferencia sobre la "Pomposidad" presentada el 7 de julio de 1963, en un mitin masivo para celebrar la formación de su partido político, el TANU, en Julius Nyerere, *Freedom and Unity*, Londres, Oxford University Press, 1963, pp. 223-224.

Pinto, Ambrose, "Caste is a variety of race", *The Hindu*, 24 de marzo de 2001.

Prasad, H.Y. Sharada y Ravinder Kumar (eds.), *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, Second Series, vol. 27, Delhi, JN Memorial Fund, 2000.

———, *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, Second Series, vol. 28, Delhi, JN Memorial Fund, 2001.

———, *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, Second Series, vol. 29, Delhi, JN Memorial Fund, 2001.

Read, Alan (ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, Bay Press, 1996.

Review of "A world on the move: A history of colonialism and nationalism in Asia and North Africa from the turn of the century to the Bandung Conference*", The Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* University of London, vol. 22, núm. 1-3, 1959, pp. 198-199.

Rómulos, Carlos P., *The Meaning of Bandung*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1956.

Selected Documents of the Bandung Conference, Nueva York, Institute of Pacific Relations, 1955.

Senghor, Léopold Sédar, "Assimilation", Londres, Oxford University Press, 1965.

———, *Prose and Poetry*, seleccionados y traducidos por John Reed y Clive Wake, Londres, OUP, 1965.

Shahin, Susan, "Caste is a word India just doesn't want to hear", *Asian Times*, 25 de abril, 2001.

Smith, William Edgett, *We Must Run While They Walk: A Portrait of Africa's Julius Nyerere*, Nueva York, Random House, 1971.

Stargardt, A.W., "The emergence of the asian system of power", *Modern Asian Studies*, vol. 23, núm. 3, 1989, pp. 561-595.

Tate, Merze, "Review of Richard Wright's *The colour curtain: A report on the Bandung conference*", *The Journal of Negro History*, vol. 41, núm. 3, julio de 1956, pp. 263-265.

Yadav, Yogendra, "Barna, Jati, o Kancha Ilaiah: The golden stag [Mirage] of international cooperation", *Anandabajar Patrika*, 20 de septiembre de 2001.

8. LA CONCIENCIA DE CLASE DE LOS VIAJEROS FRECUENTES: HACIA UNA CRÍTICA DEL COSMOPOLITANISMO REALMENTE EXISTENTE*

Craig Calhoun

> Algunos aseveran que el mundo gradualmente
> se está uniendo, que llegará a ser
> una comunidad cofraternal, ya que la distancia
> se reduce de tamaño y las ideas son transmitidas
> a través del aire. Desgraciadamente, no debe creerse
> que los hombres puedan estar unidos de esta manera.
>
> FYODOR DOSTOIEVSKY

> Un cierto cosmopolitanismo atenuado
> ha tomado el lugar del viejo sentimiento de hogar.
>
> THOMAS CARLYLE

> Dentro de las grandes luchas del hombre
> —bien-mal, racional-irracional, etc.—
> hay también este poderoso conflicto
> entre la fantasía del Hogar y la fantasía del Lejos,
> el sueño de las raíces y el espejismo de la travesía.
>
> SALMAN RUSHDIE

*Versiones preliminares de este ensayo se presentaron en la conferencia "The future of cosmopolitanism", en la Universidad de Warwick, en abril de 2000; en la International Studies Association, en febrero de 2001; en la Conferencia de la Universidad de Carolina del Norte sobre "Democracia Local y Globalización", en marzo de 2001, y en la Universidad Cándido Mendes, en mayo de 2001. Agradezco los comentarios en todas estas ocasiones y especialmente de Pamela DeLargy, Saurabh Dube, Michael Kennedy, Laura MacDonald, Thomas McCarthy y Kathryn Sikkink.

El 11 de septiembre de 2001, los terroristas que atacaron las torres gemelas asestaron un golpe al cosmopolitanismo, quizá más exitosamente que a sus objetivos simbólicos obvios: las estructuras desiguales del capitalismo global y del poder político. Precipitaron una renovación de la política centrada en el Estado y una "guerra al terrorismo" que busca soluciones militares más que soluciones para la aplicación de la ley contra el crimen. Movidos por el puritanismo islámico wahabbi y refugiados por los talibanes afganos, parecían ejemplificar una oposición simplista entre los tradicionalistas atrasados y el modernismo occidental. Que los musulmanes han sido por largo tiempo estereotipados como el otro mal de la globalización sólo hizo más fácil, para los occidentales, aceptar el encuadramiento turbio de los eventos, aunque les hizo más difícil ver el choque entre proyectos modernistas diferentes, y se perdieron el evidente mensaje popular: "La tecnología puede ser nuestra arma también."

Uno no tiene que simpatizar con el terrorismo para lamentarse de que la respuesta predominante a los ataques terroristas haya sido encuadrada como un asunto de guerra más que como un crimen, como un ataque contra Estados Unidos más que como un ataque a la humanidad. Lo que pudo haber sido una ocasión para renovar la iniciativa de establecer una corte criminal internacional e instituciones multilaterales para la aplicación de la ley, rápidamente se convirtió en causa para que Estados Unidos demostrara su poder y el de sus aliados al alinearse en "la guerra contra el terrorismo". El militarismo ganó y la sociedad civil perdió no solamente por el 11 de septiembre sino por la respuesta que le siguió.[1] Esto es verdad tanto doméstica como internacionalmente, a medida que Estados Unidos y otras administraciones se han movido para desechar la protección a los derechos de los ciudadanos y de los inmigrantes, por igual, y robustece al Estado, en persecución de la "seguridad".

En este contexto, los ideales cosmopolitas articulados durante la década de 1990 parecen, todos, mucho más atractivos, pero su realización mucho menos inmanente. No es sólo importante condolerse de esto, sino que cabe preguntarse de qué manera la misma visión cosmo-

[1] Véase Mary Kaldor, "Beyond militarism, arms races and arms control" (en C. Calhoun, P. Price y A. Timmer [eds.], *Understanding September 11*, Nueva York, New Press, 2002, pp. 241-254) para un buen análisis de esto.

polita estaba limitada; demasiado optimista, quizá más atenta a ciertas visiones prominentes de la globalización que por otras igualmente importantes. En pos de la guerra fría, a muchos teóricos políticos y actores públicos les parecía que el momento finalmente había llegado, no sólo para la paz perpetua kantiana sino para que el cosmopolitanismo se extendiera más allá de la mera tolerancia a la creación de una democracia global compartida. Parecía fácil denigrar a los estados como autoridades obsoletas de influencia menguada y ensalzar las virtudes de una sociedad civil internacional. Era quizá una debilidad de esta perspectiva que la miríada de dimensiones de la globalización parecían todas evidencias de la necesidad de un orden más cosmopolita, y por lo tanto las tensiones entre ellas fueron insuficientemente examinadas. Asimismo, el cosmopolitanismo de los activistas democráticos no siempre fue claramente distinto del de los líderes corporativos globales, aunque el último eximiría la propiedad corporativa del control democrático. Justo como los protestantes contra la OMC con frecuencia se autodescribieron como "antiglobalización", aunque formaban un movimiento social global, defensores de las instituciones cosmopolitas sonaron simplemente proglobalización más que suficientemente discriminatorios entre sus formas.

En un sentido, el aspecto no cosmopolita de la globalización contraatacó el 11 de septiembre. Los migrantes, cuyas visiones de su cultura materna eran más conservadoras e ideológicas que las originales, figuraron prominentemente. Por cierto, la mayoría de los terroristas eran árabes que habían pasado un tiempo considerable estudiando en Occidente, incluso en la aparentemente cosmopolita Oxford, en el caso de Osama bin Laden. Cierto lado oscuro de la globalización fue traído a la luz: actividad criminal y flujos de armas, gente, ideas, dinero y drogas que retaban la autoridad estatal, pero difícilmente en nombre de la sociedad civil internacional, y a veces financiaban a las redes terroristas. Al mismo tiempo, las agudas desigualdades enmascaradas por los ideales cosmopolitas —y especialmente por el uso de la retórica cosmopolita de los líderes corporativos neoliberales, cuyas acciones contribuyen a esas desigualdades— desafiaron los esfuerzos para "solucionar" el terrorismo como un problema separado de los otros.

Este ensayo es un esfuerzo por examinar algunos de los límites y tendencias de la teoría cosmopolita que floreció en la década de 1990. Está escrito no en rechazo del cosmopolitanismo, sino como un desafío

para pensar detenida y completamente sobre qué clase de bases sociales le han dado forma a las visiones cosmopolitas y qué clase de asuntos necesitan más atención si son llevados a cabo avances en la democracia. ¿Qué experiencias hacen de la democracia cosmopolita un intuitivo y atrayente acercamiento al mundo? ¿Qué experiencias oscurece? También quiero considerar cuánta teoría política del cosmopolitanismo es moldeada por la pobremente dibujada pelea del liberalismo con el comunitarismo y así deja sin una firme explicación de la solidaridad. Esto dificulta los esfuerzos para defender los logros de las luchas sociales previas contra el capitalismo neoliberal, o fundar nueva acción política. Finalmente, deseo llamar la atención sobre la importancia de lo local y particular; no menor como una base para la democracia, no menos importante por ser necesariamente incompleta. Cualesquiera que sean sus defectos, "el viejo sentimiento de hogar" ayudó a producir un sentido de obligaciones mutuas, o de "economía moral", por pedir prestada la frase que Edward Thompson recuperó de una antigua tradición.[2]

El cosmopolitanismo en parte reanuda su vieja tradición. Los ideales cosmopolitas florecieron como llamadas a la unidad entre antiguas ciudades-estado griegas, aunque, de hecho, éstas con frecuencia estaban en guerra. Roma era más cosmopolita aunque menos filosófica que Grecia. El cosmopolitanismo ha sido un proyecto de imperios, del comercio lejano y de las ciudades. La cristiandad ofreció un marco cosmopolita a la Europa medieval, aunque igualmente informó de rechazo no cosmopolita a aquellos que juzgó heréticos y paganos. El Imperio Otomano ofreció un elevado punto de cosmopolitanismo, y los imperios europeos los suyos, con frecuencia en versiones menos tolerantes. Pero el cosmopolitanismo de la Iglesia y del imperio dependía de la distinción entre mercaderes y clérigos de los gobernantes. Es por consiguiente una innovación ver el cosmopolitanismo como un proyecto político y especialmente hablar de una "democracia cosmopolita". La tolerancia de la diversidad en las grandes ciudades comerciales e imperiales ha reflejado siempre, entre otras cosas, la ausencia de necesidad u oportunidad para organizar el autogobierno político.

Un nuevo cosmopolitanismo floreció durante la Ilustración. Éste una vez más involucró élites relativas sin responsabilidad para gobernar.

[2] Edward Thompson, "The moral economy of the English crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present*, 1971, vol. 50, pp. 76-136.

No obstante, influyó en los gobernantes al alentar un cosmopolitanismo cortesano en los últimos años del antiguo régimen. Había también lazos cosmopolitas entre los demócratas y otros insurgentes, y éstos contribuyeron a los ideales de la esfera pública de finales del siglo XVIII. El nacionalismo y el cosmopolitanismo se encontraron en ciertas tendencias de las revoluciones francesa y estadounidense y estuvieron enlazados a la democracia en figuras como la de Thomas Paine. Pero el cosmopolitanismo del siglo XVIII, especialmente en sus variantes de élite, era hostil a la religión, y al oponer la razón al prejuicio con frecuencia imaginó una vida colectiva libre de lealtades tradicionales más que incorporarlas a una forma heterogénea. Los cosmopolitas filósofos de la Ilustración imaginaron un mundo que reflejaba sus vidas y proyectos intelectuales. Aunque, durante el mismo periodo, los proyectos coloniales europeos se estaban volviendo cada vez más importantes. Éstos informaban tanto acerca del desarrollo del nacionalismo como de aquel del cosmopolitanismo, la visión tanto del hogar como de la lejanía. Mientras algunos pensadores del siglo XIX abrazaron el cosmopolitanismo como un ideal estético urbano, otros, como Thomas Carlyle, eran ambivalentes acerca del cosmopolitanismo. Se preocupaban porque fuera de alguna manera una solidaridad atenuada, en comparación con aquellas arraigadas en comunidades y culturas locales más específicas.

Los cosmopolitas de hoy necesitan confrontar las mismas preocupaciones. Muchos correctamente señalan los límites y peligros de confiar en los estados-nación para asegurar la democracia en un mundo que es más que nunca dramáticamente organizado de un extremo a otro de las fronteras del Estado. Todavía ellos —nosotros— imaginamos al mundo desde la posición de ventaja de los viajeros frecuentes: fácilmente entrando y saliendo de formas de gobierno y relaciones sociales alrededor del mundo, armados con pasaportes-visa amistosos y tarjetas de crédito. Para tales viajeros frecuentes, el cosmopolitanismo tiene una ventaja retórica considerable. Parece difícil no querer ser un "ciudadano del mundo". Ciertamente, por lo menos en los círculos académicos occidentales, es difícil imaginar preferir ser conocido como parroquial. Pero, ¿qué significa ser un "ciudadano del mundo"? ¿A través de qué instituciones es expresado efectivamente este ciudadano? ¿Es mediado a través de particulares varios, de solidaridades más locales? ¿Presenta una nueva categoría extendida de identificación como mejor que la más vieja, unas más estrechas (ya que la nación ha estado frecuentemente opuesta a la provincia o a la al-

dea), o busca mejores relaciones entre una gama diversa de tradiciones y comunidades? ¿Cómo compite esta ciudadanía con el capitalismo global y con las dimensiones no cosmopolitas de la globalización?

Un cosmopolitanismo exhaustivo ciertamente puede traer a primera plana la preocupación por el destino de toda la humanidad; pero un cosmopolitanismo más atenuado es probable que nos deje con la falta de las antiguas fuentes de solidaridad sin unas nuevas adecuadas. Mucho del cosmopolitanismo se enfoca en el desarrollo de un gobierno mundial o, al menos, en instituciones políticas globales. Éstas, sus defensores argumentan, deben ser reforzadas para que la democracia tenga aún futuro en un mundo donde los estados-nación son desafiados por el capitalismo global, flujos transfronterizos y medios de comunicación internacionales y, por consiguiente, menos capaces de manejar asuntos colectivos.[3] Al mismo tiempo, estos defensores ven una heterogeneidad doméstica creciente y una política subnacional divisiva reciente que está reduciendo la eficacia de los estados-nación desde adentro. Mientras la mayoría abraza la diversidad como un valor básico, ve simultáneamente el multiculturalismo como un problema político. En las teorías cosmopolitas dominantes es el avance global de la democracia el que recibe más atención y en el cual la mayoría de los deseos son investidos. Pero el cosmopolitanismo sin el reforzamiento de la democracia local es muy probable que sea un asunto de élite. Y los avances en la democracia global son desafiados por solidaridades fragmentadas, tanto en los ámbitos locales como intermedios.

El cosmopolitanismo es presentado con frecuencia como una simple ciudadanía local. Los defensores reivindican estar sin determinadas

[3] Véase David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Stanford, Stanford University Press, 1995); Daniele Archibugi y David Held (eds.), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (Cambridge, Polity Press, 1995), y Daniele Archibugi, David Held y Martin Köhler (eds.), *Re-Imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy* (Stanford, Stanford University Press, 1998). Held, Archibugi y sus colegas conceptualizan la política cosmopolita democrática como un asunto de varias capas de participación en el discurso y en el proceso de toma de decisiones, incluido especialmente el fortalecimiento de las instituciones de la sociedad civil global, más que una política internacional dominada por los estados-nación. Explicaciones menos estratificadas y complejas aparecen en el llamado de Richard Falk por un gobierno global (*Human Rights Horizons: The Pursuit of Justice in a Globalizing World*, Nueva York, Routledge, 2000) y en el universalismo de Martha Nussbaum (*Cultivating Humanity: A Cultivating Defense of Reform in Classical Education*, Cambridge, Harvard University Press, 1998).

bases sociales, posición que es reminiscencia de la idea de Mannheim del intelectual no comprometido. Al ofrecer un aparente "punto de vista de ninguna parte", los cosmopolitas comúnmente ofrecen una visión de Bruselas, donde lo posnacional es identificado con la fuerza de la Unión Europea más que la debilidad, por decir, de los estados africanos; o de Davos, donde lo posnacional es corporativo; o de la universidad, donde la ilusión de una *intelligentsia* no comprometida es apoyada por un relativamente fluido intercambio de ideas a través de las fronteras nacionales.

El cosmopolitanismo es un discurso centrado en una visión occidental del mundo.[4] Comúnmente se establece a sí mismo como un Tercer Camino entre la globalización corporativa rampante y el nacionalismo o tradicionalismo reaccionario. Si la versión de Giddens sobre el Tercer Camino es la más familiar, el tropo es aún más extendido. La noción de Barber de un camino más allá de la Jihad *vs*. McMundo es un ejemplo que se ha traído a una prominencia renovada (y a las listas de los *best sellers*) después de los ataques del 11 de septiembre.[5] Tales oposiciones se simplifican en el mejor de los casos, aunque con frecuencia entorpecen el camino para lograr en realidad algunas de las metas de la democracia cosmopolita. En primer lugar, representan una problemática de denigración de la tradición, incluida la etnicidad. Esto puede ser desorientador aun en un sentido fáctico total, como, por ejemplo, la descripción de Barber del islamismo como una reacción de países relativamente homogéneos y pequeños al capitalismo global. Las oposiciones son también perjudiciales. Nótese, por ejemplo, la tendencia a tratar a

[4] Lo hacen a uno acordarse de la explicación del primer ministro malayo, Mahatir Mohamad, acerca de los derechos humanos como una nueva cristiandad. Hace sentir a los europeos facultados, sugirió, para invadir países alrededor del mundo y tratar de obliterar sus valores tradicionales, convertirlos y subyugarlos. Por supuesto, Mahadir defendía un gobierno frecuentemente abusivo así como la cultura local, pero una cuestión más profunda es planteada.

[5] "La Jihad y el McMundo operan con igual fuerza en direcciones opuestas, la una llevada por odios parroquiales, el otro por la universalización de mercados; la una recreando fronteras étnicas y subnacionales antiguas desde dentro, el otro haciendo guerras en las fronteras nacionales desde afuera. No obstante, la Jihad y el McMundo tienen esto en común: ambos hacen la guerra en el Estado-nación soberano y de esa manera socavan las instituciones democráticas del Estado-nación" (Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld*, Nueva York, Times Books, 1995, p. 6). David Held similarmente opone "tradicional" y "global" al posicionar al cosmopolitanismo entre los dos.

Occidente como el lugar tanto de la globalización capitalista como del cosmopolitanismo que más se acerca a lo no occidental a través de la categoría de la tradición. De manera más general, las identidades culturales y las solidaridades comunales son tratadas menos como construcciones creativas forjadas en medio de la globalización que como herencias de un orden más antiguo. Deberían estar disponibles para la gente; mucho del pensamiento cosmopolita lo implica, como alternativas de estilos de vida. Como Brenan lo plantea, el cosmopolitanismo "designa un entusiasmo por las diferencias habituales, pero como material estético o ético para una cultura policromática unificada: una nueva singularidad nacida de la mezcla y fusión de componentes locales múltiples".[6] Esta visión de la unidad en medio de la diferencia hace eco sobre una escala más grandiosa que aquella de los grandes imperios y las grandes religiones, y asegura el llamado cosmopolita por un gobierno mundial abarcativo.[7]

El cosmopolitanismo también refleja una perspectiva de élite sobre el mundo. Ciertamente, pocas teorías académicas escapan de esta acusación, pero es especialmente problemático cuando el objeto de la teoría es el potencial para la democracia. Las corporaciones capitalistas de alto nivel proporcionan ejemplares de una cierta forma de cosmopolitanismo, aunque no de democracia. Del mismo modo, una gran proporción de la sociedad civil global —desde el Banco Mundial hasta las organizaciones no gubernamentales que establecen niveles de explicación— existe para apoyar al capitalismo, no para buscar la democracia. Aun las ideas de la democracia cosmopolita y del activismo humanitario reflejan una conciencia del mundo que se hace posible por la proliferación de organizaciones no gubernamentales que trabajan para resolver los problemas humanitarios y ambientales, y por el crecimiento de la atención de los medios de comunicación sobre esos problemas; éstas son, en efecto, preocupaciones vitales. Sin embargo, las preocupaciones, los medios de comunicación y las ONG necesitan aprovecharse reflexivamente como bases para una perspectiva intelectual. Es una perspectiva, por ejemplo,

[6] Timothy Brennan, "Cosmopolitanism and internationalism", *New Left Review*, núm. 7, enero-febrero de 2001, p. 76. Al argumentar contra la explicación de Archibugi del Estado-nación, Brennan correctamente nota la importancia intrínseca del imperialismo, aunque le atribuye más bien un poder causal completo de lo que la historia justifica.

[7] El llamado para un gobierno mundial es más importante para algunos cosmopolitas —notablemente Richard Falk— que para otros. Véase, por ejemplo, Richard Falk, *Human Rights Horizons*..., *op. cit.*

que hace aparecer al nacionalismo, en un lado, como negativo. Esto quizá está determinado primeramente por la prominencia de la violencia etnonacionalista en las crisis humanitarias recientes, pero también por las tensiones entre los estados y las ONG internacionales. También es moldeado específicamente por visiones y proyectos europeos de transnacionalismo. El nacionalismo parece diferente, digamos, desde una posición de ventaja africana. Y es con frecuencia la debilidad de los estados la que parece el problema más apremiante, incluso si los tiranos controlan a esos estados relativamente débiles.

Los ideales cosmopolitas de la sociedad civil global pueden sonar incómodos, como aquellos de las misiones civilizadoras detrás del colonialismo, especialmente cuando son presentados como un programa transmitido en el exterior por ONG globales más que como una oportunidad para el desarrollo local. A este respecto, debemos recordar qué reciente, temporal y siempre incompleta es la autonomía aparente y el cierre de una "nación". En Europa, la invocación de "nación" puede sonar conservadora y tradicional (aunque no siempre fue así). Cuando lo miramos desde el punto de vista de la India, digamos, o de Etiopía, no es del todo claro si la "nación" pertenece al lado de la tradición o a ese del cosmopolitanismo en desarrollo. O quizá sea distinto de ambos: ¿una nueva forma de solidaridad y una base para las reivindicaciones políticas al Estado, que da por supuesto y hasta cierto punto demanda desempeño de la unidad interna y vinculación externa?

La misma idea de democracia sugiere que no puede ser impuesta desde arriba, simplemente como una materia de designio racional. La democracia debe crecer de la vida del mundo; debe dar poder a la gente no en lo abstracto sino en las condiciones reales de sus vidas. Esto significa darles poder dentro de sus comunidades y tradiciones, no a pesar de ellas, y como miembros de grupos no sólo como individuos. Esto no significa aceptar definiciones antiguas de todos los grupos; puede haber luchas sobre cómo los grupos están constituidos. Por ejemplo, los llamados a los derechos aborígenes no necesitan negar la posibilidad de luchar dentro de los grupos "tradicionales" sobre asuntos tales como la discriminación por género en el liderazgo.[8] La democracia cosmopolita —al

[8] Éste es un asunto central en los debates sobre los derechos de los grupos, véase, por ejemplo, Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.

negarse a la unidad de la semejanza simple y a la tiranía de la mayoría— debe demandar atención a las diferencias: de valores, percepciones, intereses y entendimientos.

Con todo y eso, es importante que reconozcamos que la legitimidad no es lo mismo que la motivación. Necesitamos poner atención a los contextos sociales en los cuales la gente es movida por compromisos del uno al otro. El cosmopolitanismo que así lo hace estará diversamente articulado con la localidad, con la comunidad y con la tradición, no simplemente como un asunto de denominadores comunes. Dependerá en gran medida de los particularismos y cruces de frontera particularistas y locales, no del universalismo.

Semejante cosmopolitanismo desafiaría tanto el abandono de la globalización al neoliberalismo (ya sea con entusiasmo o con un sentido de pesimismo desvalido) como cuestionaría el impulso a responder simplemente defendiendo a las naciones o comunidades que experimentan la globalización como un peligro. Sin embargo, el poder de los estados y de las corporaciones globales y los imperativos sistémicos de los mercados globales sugieren que la democracia *in crescendo* requerirá de luchas. Esto significa no sólo lucha contra los estados o corporaciones, sino lucha dentro de ellos para determinar su manera de funcionar como instituciones: cómo distribuirán los beneficios, a qué clase de participación invitarán. La lucha por la democracia, consecuentemente, no puede ser sólo una lucha cosmopolita de localidades sociales que trascienden estos dominios, debe también ser una lucha local dentro de ellas. Sería un error imaginar que la ética cosmopolita, universalmente aplicada, pudiera de alguna manera sustituir la multiplicidad de luchas culturales, económicas y políticas. Ciertamente, la misma lucha puede ser ocasión y fuente para la solidaridad.

El cosmopolitanismo contemporáneo es el último esfuerzo por revitalizar el liberalismo;[9] tiene mucho que recomendarle. Al lado de la paz mundial y de más restaurantes étnicos diversos, hay la promesa de prestar atención a una de las grandes lagunas del liberalismo más tradicional:

[9] Por supuesto, el liberalismo abraza un amplio espectro de puntos de vista en el cual los énfasis pueden hacerse sobre los derechos de propiedad o más sobre la democracia. Así que demasiado cosmopolitanismo puede implicar un punto de vista global, pero no específicamente democrático. Daniele Archibugi ("Cosmopolitical democracy", *New Left Review*, núm. 4, julio-agosto de 2000, pp. 137-150) prefiere "cosmopolítica" a "cosmopolita", con el fin de señalar justo esta partida de una imagen más general de la unidad global liberal.

la asunción de la nacionalidad como la base de membresía en los estados, aun cuando esto implique una aparente confianza conservadora en la herencia y la adscripción más que una elección, y una exclusividad difícil de justificar en términos liberales.

La teoría política, sorprendentemente, con frecuencia ha evitado dirigirse a los problemas de la pertenencia política de una manera analítica y seria, al asumir que las naciones existen como la base prepolítica de la política estatal. No quiero decir que los teóricos políticos son nacionalistas en sus preferencias políticas, sino más bien que su manera de enmarcar los problemas analíticos está moldeada por la retórica del nacionalismo y por la forma en la que éste se ha vuelto imprescindible para el imaginario social moderno.[10] "Imaginemos una sociedad —las deliberaciones teoréticas característicamente comienzan así—, y después consideremos qué forma de gobierno será la justa para ella." El nacionalismo proporciona esta noción definida y singular de sociedad con su significado intuitivo.

Aun así, Kant, metodológicamente individualista, y por lo general un teórico no nacionalista como John Rawls, que ejemplifica el procedimiento estándar, buscaba en *Una teoría de la justicia* comprender qué clase de sociedad escogerían los individuos detrás del velo de la ignorancia, pero asumiendo que ellos imaginarían esta sociedad sobre el modelo de un Estado-nación. Rawls modifica sus argumentos al considerar los asuntos internacionales en *Polítical Liberalism* y en *The Laws of People*, pero continúa asumiendo una suerte de Estado-nación idealizado como la forma natural de sociedad. Como escribe:

> […] hemos asumido que una sociedad democrática, como cualquier sociedad política, debe ser vista como un sistema social cerrado y completo. Es completo en tanto que es autosuficiente y que tiene un lugar para todos los propósitos principales de la vida humana. Es también cerrado, en lo referente a que se entra a él sólo por nacimiento y se sale de él sólo por muerte.[11]

Rawls, por supuesto, es consciente de la migración, de la guerra, de los medios de comunicación globales, incluso cuando los descarta de

[10] Sobre el predominio de los entendimientos nacionalistas en las concepciones de "sociedad", véase Craig Calhoun, "Nationalism, political community, and the representation of society: Or, why feeling at home is not a substitute for public space", *European Journal of Social Theory*, núm. 2, 1999, pp. 217-231.

[11] John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, p. 41.

la teoría, aunque es impactante en qué poca estima tiene la globalización de los fundamentos económicos para la sociedad que imagina. Para Rawls, las cuestiones de justicia internacional parecen ser justo como esa frase, y mucha práctica diplomática implica cuestiones "entre gente", cada una de las cuales debe ser entendida como unitaria. Nótese también la ausencia de atención a lo local u otras comunidades constitutivas dentro de esta concepción de sociedad. Los individuos y toda la sociedad tienen una clase de primacía sobre cualesquiera otros agrupamientos posibles. Ésta es la lógica del nacionalismo.[12]

Esto es precisamente lo que disputa el cosmopolitanismo —por lo menos en plena forma—, y con razón. Ciertamente, una de las razones dadas para el término mismo es que es menos probable que se le confunda con el término "internacional", con el cual se entienden exclusivamente las relaciones intergubernamentales.[13] Los defensores del cosmpolitanismo argumentan que la gente pertenece a un rango de organizaciones políticas de las cuales los estados-nación son sólo una, y que el rango de relaciones significativas formadas a través de las fronteras del Estado está creciendo. Su meta es expandir los derechos de ciudadanía y responsabilidades al rango total de asociaciones de ese modo creadas. En palabras de David Held:

> […] la gente llegaría, de esta manera, a disfrutar de ciudadanías múltiples: membresía política en las diversas comunidades políticas que significativamente les afectaran. Serían ciudadanos de sus comunidades políticas inmediatas, y de las más amplias redes globales y regionales que tuvieran impacto sobre sus vidas.[14]

Aunque es incierto cómo puede funcionar esto en la práctica, este desafío de la suposición de la nacionalidad como base para la ciudadanía es una de las contribuciones más importantes del cosmopolitanismo (y el cosmopolitanismo es más fuerte cuando toma esto seriamente, y más débil cuando recomienda el salto a un gobierno mundial más centralizado).

[12] Craig Calhoun, *Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

[13] Daniele Archibugi, David Held y Martin Köhler (eds.), *Re-Imagining Political Community...*, *op. cit.*, p. 216.

[14] *Democracy and the Global Order...*, *op. cit.*, p. 213. El libro de Held permanece como uno de los esfuerzos más sustentados y sistemáticos para desarrollar una teoría de la democracia cosmopolita.

La tensión cosmopolita con la presunción de la nación como la base prepolítica para la ciudadanía es tanto doméstica como internacional. Como Habermas dice:

> […] la nación-Estado debe su éxito histórico al hecho de que sustituyó las relaciones de solidaridad entre ciudadanos por los vínculos corporativos desintegrantes de la sociedad moderna temprana. Pero este logro republicano es puesto en peligro cuando, inversamente, la fuerza integradora de la nación de ciudadanos es rastreada al hecho prepolítico de una gente cuasi natural, esto es, de algo independiente y anterior a la formación de la opinión política —y voluntaria— de los ciudadanos de sí mismos.[15]

Pero hagamos una pausa y notemos el orden temporal implícito en este pasaje. *Primero* hubo comunidades locales, gremios, cuerpos religiosos y otros vínculos corporativos; *después* hubo ciudadanía republicana con su interés sobre la identidad cívica de cada ciudadano; *luego* esto fue socavado por el etnonacionalismo. Lo que le hace falta a esto es la medida en la cual cada una de estas maneras de organizar la vida social existió simultáneamente con otras, algunas veces en lucha y otras veces simbióticamente. Nuevos "vínculos corporativos" habían sido creados; por ejemplo, de manera notable, en el movimiento laboral y en las comunidades religiosas. A la inversa, no hubo un momento "republicano puro" cuando las ideas de la nacionalidad no informaron la imagen de la república y la constitución de sus fronteras.

Habermas continúa: "la cuestión surge de si ahí existe un equivalente funcional para la fusión de la nación de ciudadanos con la nación étnica".[16] No necesitamos aceptar su historia idealizada o su marco teorético completo para ver que esto origina una cuestión fundamental. Esto es, ¿para organizaciones políticas no construidas como naciones étnicas, qué es lo que hace a la membresía convincente? Es ciertamente una cuestión para la Unión Europea, pero también discutible para Estados Unidos mismo y para la mayoría de los proyectos de ciudadanía cosmopolita: la democracia con un sentido de compromiso mutuo entre los ciudadanos, que va más allá de la mera clasificación legal, portar

[15] Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory,* editado por Garan Picronin y Pablo de Greiff, Cambridge, MIT Press, 1998, p. 115.

[16] *Ibid.*, p. 117. Nótese que Habermas tiende a igualar "nación" con "nación étnica".

un pasaporte, o incluso el respeto para instituciones particulares. Como Charles Taylor ha argumentado enérgicamente: "las sociedades autogobernadas" tienen necesidad "de un grado muy alto de cohesión".[17]

El cosmopolitanismo necesita una explicación sobre cómo la solidaridad social y el discurso público pueden desarrollarse lo suficiente en estas redes más amplias como para convertirse en la base de una ciudadanía activa. Hasta ahora, la mayoría de las versiones de la teoría cosmopolita comparten con el liberalismo tradicional una concepción magra de la vida social, del compromiso y de la pertenencia. Imaginan a la sociedad de una manera casual y demasiado magra. El resultado es una teoría que sufre de un basamento sociológico inadecuado. El comunitarismo es más sociológico en inspiración, pero con frecuencia sufre de un error inverso, una tendencia a elidir las diferencias entre las redes locales de relaciones sociales y de categorías de pertenencia más amplias, como las naciones.

La imagen cosmopolita de la ciudadanía estratiforme, múltiple, puede de manera servicial desafiar la tendencia de muchos comunitaristas de sugerir no sólo que la comunidad es necesaria o buena, sino que normalmente la gente habita una y sólo una comunidad.[18] También señala hacia la posibilidad, hasta ahora no realizada, de una reconciliación entre el cosmopolitanismo y el comunitarismo. Como Bellamy y Castiglione escriben, esperando zanjar la oposición entre el cosmopolitanismo y el comunitarismo: "un puro cosmopolitanismo no puede generar el rango completo de obligaciones que sus defensores generalmente desearían adscribirle. El reconocimiento apropiado de derechos básicos 'magros' descansa en su especificación y revestimiento por un tejido 'más grueso' de obligaciones especiales."[19] Refuerzan la sugerencia de Held acerca de que las personas habitan no sólo derechos y obligaciones, sino también relaciones y compromisos dentro y a través de grupos de todo tipo, incluida la nación.

[17] Charles Taylor, "Modern social imaginaries", *Public Culture*, núm. 14, 2001.

[18] Es esta última tendencia la que invitó a los racionalistas liberales a adscribirse ocasionalmente a los comunitaristas y defensores de la complicidad de la cultura local en todas las modalidades de proyectos políticos conservadores, desde las restricciones a la inmigración hasta la celebración excesiva de las minorías étnicas y de ahí al proteccionismo económico.

[19] Richard Bellamy y Dario Castiglione, "Between cosmopolis and community", en D. Archibugi, D. Held y M. Köhler (eds.), *Re-Imagining Political Community, op. cit.*, pp. 152-178.

Con más frecuencia, como quiera que sea, los cosmopolitas han tratado al comunitarismo como un enemigo, o por lo menos lo han usado como contraste.[20] Pese a esto, los defensores de la democracia cosmopolita se reencuentran a sí mismos reincidiendo en las nociones de "personas", como si éstas existieran natural y prepolíticamente. apelan, por ejemplo, a la representación de las personas, no sólo de los estados, en varios proyectos globales, incluido un eventual parlamento mundial.[21] Esto plantea problemas más profundos que aquellos de los que comúnmente se dan cuenta. No sólo la definición de "personas" es problemática; la idea de la representación es extremadamente compleja. Representar a la gente ha sido una de las funciones primarias de los estados modernos, no obstante los grandes problemas acerca de cómo lo hacen. Los defensores de las "personas" las representan en los medios de comunicación y aseveran representarlas aun en la acción terrorista, pero son los procedimientos políticos y legales de los estados y las esferas públicas, relativamente cohesivas, asociadas con ellas, quienes proporcionan comprobaciones efectivas sobre aseveraciones no mencionadas para representar a los otros y ligan imágenes mediáticas a elecciones específicas de política. En ausencia de formas parecidas al Estado de explícito autogobierno, no está claro cómo la representación de las personas escapa a la arbitrariedad.

La democracia cosmopolita requiere no sólo de una explicación más sólida de la representación, sino también de una más sólida de la solidaridad social y de la formación y la transformación de los grupos sociales. Si una de sus virtudes es desafiar la idea de que la nacionalidad (o identidades étnicas u otras entendidas como análogas a la nacionalidad) proporciona a la gente una membresía colectiva singular y ambigua, uno de sus defectos es conceptualizar la alternativa demasiado abstracta y vagamente. Otro es subestimar el lado positivo del nacionalismo, las virtudes de la identificación con un todo más grande. Esto puede ser ciertamente opresivo y antidemocrático; pero puede ser también una fuente de compromiso mutuo y solidaridad apuntalando la democracia y uniendo gente a través de un rango de diferencias. Aún más, cualesquiera que sean sus límites, el Estado-nación ha probado tener más

[20] Janna Thompson, "Community identity and world citizenship", en Daniele Archibugi, David Held y Martin Köhler (eds.), *Re-Imagining Political Community*, *op. cit.*, p. 197.

[21] Daniele Archibugi, "Cosmopolitical democracy", *op. cit.*, p. 146.

apertura a la democratización que agrupamientos religiosos más grandes o de algunas otras clases.

Generalmente, en el cosmopolitanismo como en otros tipos de teoría política y pensamiento democrático, hay una tendencia a asumir que los grupos sociales son creados en algunos procesos prepolíticos, como por ejemplo las naciones, las etnicidades, las religiones o las comunidades locales. Reflejan accidente histórico, herencia y necesidad. Quizá resultan de la acumulación de consecuencias no intencionadas de acción deliberada, pero no son en sí mismas elegidas. Aunque, seguramente, esto no es siempre así.

La solidaridad social que hace a los compromisos sociales convincentes es ciertamente moldeada por formas de integración, como los mercados que ligan a la gente sistemáticamente, por fuerza o necesidad, o por así decir "a sus espaldas". También está moldeada por el poder material; por ejemplo, la vida económica moderna es un asunto no sólo de los mercados sino de las corporaciones y la regulación estatal. Claramente, la solidaridad social se basa en una cultura compartida y en identidades categóricas como la raza, la etnicidad, la clase y la nación. Y crucialmente está construida de redes de relaciones sociales directamente interpersonales, tales como aquellas, básicas, de la comunidad local. Esta última ya sugiere la importancia de la elección: no es sólo heredada la comunidad, sino hecha y rehecha, y las relaciones interpersonales también son básicas en los movimientos sociales. Aunque más generalmente deberíamos reconocer la importancia del discurso público como una fuente de solidaridad social, compromiso mutuo e interés compartido. Ni los individuos ni los grupos sociales están completa o finalmente formados con antelación al discurso público. Las identidades de la gente y el entendimiento del mundo cambian con la participación en el discurso público. Los grupos son creados, no sólo fundados, y las formas de vida grupal están, por lo menos potencialmente, abiertas a la elección.[22]

El discurso público no es solamente un asunto de encontrar intereses comunes preexistentes, en concreto, ni del desarrollo de estrategias para las identidades heredadas o actuantes; es también en y por sí mismo una

[22] He desarrollado este argumento acerca del discurso público como una forma o base para la solidaridad y su significación para la política transnacional en Craig Calhoun, "Constitutional patriotism and the public sphere: Interests, identity, and solidarity in the integration of Europe", en Pablo de Greiff y Ciaran Cronin (eds.), *Global Ethics and Transnational Politics*, Cambridge, MIT Press, 2002, pp. 275-312.

forma de solidaridad. El movimiento de las mujeres ofrece un ejemplo prominente; transformó identidades, no sólo expresó los intereses de las mujeres cuyas identidades fueron establecidas de antemano. Creó tanto una arena de discurso entre las mujeres como una voz más fuerte en los discursos para las mujeres que eran dominadas por el hombre (aun cuando eran ostensiblemente neutrales en género). La solidaridad que se formó entre las mujeres tuvo que ver con la capacidad de este discurso para significativamente zanjar las preocupaciones de la vida privada y una gran escala de las instituciones y la cultura. También podemos ver lo contrario, hasta el punto en que esta producción de solidaridad por género es mudada como un discurso público feminista y reemplazada por una mercadotecnia masiva para las mujeres y la producción de un sucesor del feminismo, como una identidad de consumidor por género en la cual la liberación es reducida a la libertad de comprar.

En resumen, hay una variedad de maneras en que las personas se unen la una a la otra, dentro y a través de las fronteras de los estados y otras formas de gobierno. Los teóricos de la democracia cosmopolita están en lo correcto al acentuar la multiplicidad de las conexiones. Pero necesitamos complementar la idea liberal de derechos con un sentido más fuerte acerca de qué liga a la gente una con otra. Una de las peculiaridades de los estados-nación ha sido hasta qué punto fueron capaces de combinar elementos de cada una de estas diferentes fuentes de solidaridad; no lo hicieron de modo tan perfecto, por supuesto. Los mercados fluyeron sobre sus fronteras desde el principio, y algunos estados fueron contenedores débiles, ya fuera de la organización económica o del poder. No todos los estados tenían un pueblo con una identidad nacional fuerte, o perseguían políticas capaces de moldear una identidad común entre los ciudadanos. Por cierto, aquellos que reprimieron el discurso público carecieron de una responsabilidad particular para fisurar el tipo de etnicidad o las identidades nacionales más antiguas, débilmente amalgamadas dentro de la nueva totalidad; la Unión Soviética es un caso notable. Aunque, inversamente, la oportunidad de participar en una esfera pública y buscar influir en el Estado era una fuente importante de solidaridad dentro de él.

La sociedad civil internacional realmente existente incluye algún nivel de cada una de las diferentes formas de solidaridad que enumeré. Sin embargo, en algunos pocos casos, están unidas fuertemente la una a la otra en el ámbito transnacional. Hay comunidad entre el personal

expatriado de las ONG; hay discurso público en internet. Pero pocas de las identidades categóricas que expresan la percepción que la gente tiene de sí misma están empatadas con organizaciones fuertes, ya sea de poder o de comunidad, en un ámbito transnacional. Lo que esto significa es que la sociedad civil internacional ofrece un contrapeso débil a la integración sistémica y al poder. Si las esperanzas de una democracia cosmopolita pueden ser realizadas dependerán del desarrollo de más solidaridad social.

Como he subrayado, tal solidaridad puede ser por lo menos parcialmente elegida a través de la participación colectiva en la esfera pública. Es improbable, sin embargo, que la solidaridad pueda ser enteramente un asunto de elección; ésta es la acepción de la cuestión de Habermas sobre si la nación de ciudadanos puede reemplazar completamente a la nación étnica. Es un problema confiar en exceso en una concepción puramente política de los seres humanos. Tal concepción tiene dos puntos débiles. Primero, no atiende lo suficiente a todas las maneras en que la solidaridad es conseguida fuera de la organización, y no aprecia adecuadamente la interacción de estas redes sobre cuestiones de legitimidad política. Segundo, no considera la magnitud de los grandes ideales políticos fundadores en la mutiplicidad de los deseos y necesidades cotidianas, incluidos unos bastante legítimos. En años recientes, el ideal de la sociedad civil ha sido algunas veces expresado como si debiera referirse a una movilización constante de todos nosotros, todo el tiempo, en organizaciones voluntarias de varios tipos.[23] Pero, de hecho, una de las cosas

[23] Este hipertocquevillianismo aparece de forma famosa en Robert Putnam, *Bowling Alone* (Nueva York, Simon and Schuster, 2000), pero ha sido de hecho central en las discusiones desde por lo menos la década de 1980, incluyendo prominentemente la obra de Robert Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swilder y Steven M. Tipton, *Habits of the Heart* (Berkeley, University of California Press, 1984). La adopción de una noción de sociedad civil como centralmente compuesta de un "sector voluntario" elogiando una economía de mercado capitalista ha, por supuesto, marcado el rumbo de la política pública desde la primera administración Bush en Estados Unidos, con sus "miles de puntos de luz" en adelante. Entre otras características, este acercamiento descuida la noción de una esfera pública política como un marco institucional de la sociedad civil (véase Jürgen Habermas, *Structural Transformation..., op. cit.*). Garantiza un nivel alto de autonomía a los mercados y a los actores económicos; es notable por la ausencia de la economía política en sus bases teoréticas y análisis. Como un resultado, introduce una separación aguda entre mercado, gobierno y la actividad de la asociación voluntaria (no lucrativa), que oscurece la cuestión sobre cómo los movimientos sociales puedan desafiar a las instituciones económicas, y cómo la esfera pública puede movilizar al gobierno para dar forma a las prácticas económicas.

que razonablemente quiere la gente de un buen orden político es que se la deje en paz parte del tiempo: disfrutar una vida no política en la sociedad civil. En el mismo sentido, Oscar Wilde dijo del socialismo que requería de demasiados atardeceres. Podemos decir del cosmopolitanismo que requiere de demasiados viajes, demasiadas cenas en restaurantes étnicos, demasiado voluntariado en Médicos sin Fronteras. Quizá no demasiado o muy poco para los académicos (aunque yo no me apresuraría a expresar tal presunción), pero demasiado y muy poco para basar un orden político en la expectativa de que todos elegirán participar, aun si reconocen que *deben de*.

Un buen orden político debe tratar justamente con el hecho de que la mayoría de la gente no será políticamente activa la mayor parte del tiempo. Esa política realmente existente sólo apaga a mucha gente, sólo hace el asunto más agudo. Pero, para la democracia cosmopolita, la escala es el asunto más importante. La tasa de participación es baja en la política local y nacional; hay una buena razón para pensar que la escala misma de la ecúmene global hará de la participación en sí algo más estrecho y más una provincia de élites que una participación en la política nacional. No sólo la ley de la oligarquía de Michel es aplicable, quizá no con la fuerza de acero que imagino, pero las capacidades para comprometer la política cosmopolita —de la alfabetización a la alfabetización computacional y de ahí a la familiaridad con el rango de acrónimos— son propicias para continuar siendo desigualmente distribuidas. Por cierto, hay desigualdades significativas, comúnmente menos notables, directamente ligadas a la comunidad. Dentro de casi cualquier movimiento social u ONG, cuando se mueve de lo local a lo nacional y global, ya sea en acciones públicas o niveles de organización interna, uno ve una reducción en la participación de las mujeres. En gran medida debido a tanto trabajo en la reproducción social —por ejemplo, cuidado de los hijos— que es llevado a cabo por las mujeres, a ellas se les complica trabajar fuera de sus localidades. Esto es verdad incluso para movimientos sociales donde las mujeres predominan localmente.[24]

La teoría cosmopolita contemporánea está atenta a la diversidad de las conexiones y compromisos sociales de la gente. Pero este cosmopolitanismo está también arraigado en el racionalismo de los siglos XVII

[24] Sobre cómo en realidad trabajan las ONG, véase Margaret Keck y Kathryn Sikking, *Activists Beyond Borders*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

y XVIII, con su universalismo ético.[25] El cosmopolitanismo moderno tomó forma en gran parte por su oposición a la religión tradicional y, de manera más general, a las identidades políticas profundamente arraigadas. Contra la fuerza de la razón universal, las demandas de la cultura tradicional y de las comunidades fueron estimadas con poca antigüedad; éstas fueron, en el mejor de los casos particularistas, entendimientos locales que captaron las verdades universales sólo de manera inexacta y parcial; en el peor de los casos, fueron errores categóricos, la oscuridad que desafiaba la Ilustración. Ciertamente, las guerras de la fe de los siglos XVI y XVII parecían lanzar un grito por la razón universalista y por una perspectiva cosmopolita. A pesar de todo, el nacionalismo fue un resultado tan importante como el cosmopolitanismo, y los dos se desarrollaron con frecuencia de la mano. Las religiones a veces dividieron a las naciones, pero las naciones también proporcionaron un marco secular para lograr la unidad a través de las filas religiosas.

El racionalismo moderno temprano estaba lleno de metáforas contractuales y engastadas en el imaginario social de una cultura comercial incipiente. Se acercaba a la vida social sobre la base de un cálculo protoutilitario, una idea de los intereses individuales como base para el juicio, y como una búsqueda de la solución correcta única. Su interés en la autonomía individual, sin importar sus otros méritos, estaba desplegado con una ignorancia en las diferencias y distorsiones de la propiedad privada. Las demandas de la comunidad aparecían con frecuencia como trabas sobre los individuos; fueron justificadas principalmente cuando la comunidad fue abstraída de la nación, y la riqueza de las naciones se hizo el foco de la política así como de la atención económica. Mucha de esta herencia ha sido absorbida dentro del liberalismo contemporáneo, incluida la teoría política de la democracia cosmopolita.

Parecida a la versión anterior de cosmópolis, la presente responde al conflicto internacional y a la crisis. Ofrece un atractivo sentido de responsabilidad compartida para desarrollar una mejor sociedad y trascender tanto

[25] Véase el análisis de Stephen Toulanin (*Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Nueva York, Fress Press, 1990) de las raíces en el siglo XVII de la cosmovisión racionalista liberal moderna. Como él nota, el racionalismo de Descartes y Newton puede ser atemperado con más atención a los antecesores del siglo XVI. Desde Erasmo, Montaigne y otros, podemos acopiar un acercamiento alternativo, pero aún humano e incluso humanista, que subraya la sabiduría que incluye un sentido de los límites del racionalismo y un entendimiento más positivo de las pasiones y apegos humanos.

los intereses como la intolerancia que con frecuencia yacen detrás de la guerra y otros crímenes contra la humanidad. Sin embargo, esto aparece primariamente bajo la apariencia de obligación ética, un informe de lo que serían las buenas acciones y cómo las instituciones y lealtades deben ser reacomodadas. La conexión es rara vez establecida con cualquier idea de acción política arraigada en contradicciones inmanentes del orden social. A partir de la tradición racionalista liberal, el cosmopolitanismo contemporáneo también hereda la desconfianza en la religión y en las tradiciones arraigadas; un poderoso lenguaje de derechos que es también algunas veces una anteojera contra el reconocimiento de la incrustación del individuo en la cultura y en las relaciones sociales; y una oposición de la razón y los derechos a la comunidad. Esta última ha aparecido en varias guisas, por un lado, a lo largo de los 300 años de contraste entre lo supuestamente heredado y la opresora vida comunitaria local, y más generalmente como cosmópolis, por el otro.

Al confrontar preocupaciones similares a mediados del siglo xx, Theodor Adorno escribió:

> Una sociedad emancipada [...] no sería un Estado unitario, sino la realización de la universalidad en la reconciliación de las diferencias. La política que aún está seriamente preocupada con tal sociedad no debe, por consiguiente, proponer la igualdad abstracta de los hombres ni siquiera como una idea. Más bien, debería señalar la mala igualdad de hoy [...] y concebir el mejor Estado como aquel en donde la gente pueda ser diferente, sin miedo.[26]

Esto es logrado de una manera muy inadecuada en el Estado-nación, para estar seguros, pero parece más difícil, no más fácil, de desarrollar en una forma de gobierno global. Por supuesto, la proyección de la nacionalidad en una escala global es una motivación principal detrás de la represión de la diferencia. Esto no quiere decir que las diferencias sociales y culturales no provoquen conflicto en las aldeas o los vecindarios urbanos. Lo hacen, pero las relaciones cara a cara proporcionan formas de mediación importantes. La violencia étnica en las ciudades y aldeas comúnmente refleja la enemistad organizada en una escala mayor más que ser la base de ésta.

La tensión entre las explicaciones abstractas de la igualdad y las arraigadas explicaciones de la diferencia ha sido renovada en las riñas

[26] Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, Londres, Verso, 1974, p. 103.

profesionales recientes entre teóricos políticos comunitaristas y liberales. En gran medida, los cosmopolitas modelan la vida política sobre una noción liberal, medianamente abstracta, de la persona como un portador de derechos y obligaciones.[27] De esto se ocupan fácilmente en términos racionalistas y ciertamente procedimentalistas. Y no importa cuán ampliamente desafiado en años recientes, el racionalismo retiene, por lo menos en círculos intelectuales, una cierta superioridad. Es muy fácil tachar las demandas comunitarias sobre la importancia de culturas particulares, de irracionales, arbitrarias, y sólo una relativista sin sombra de la peor clase de posmodernismo.[28] Pero la lucha inmanente por un mundo mejor siempre se construye sobre bases culturales y sociales particulares.[29] Aún más, el universalismo racionalista es propenso no sólo a cambiar al modo de "deber puro", sino de acercarse a la diversidad humana como un obstáculo heredado más que como un recurso o como un resultado básico de creatividad.

Al entrar en esta disputa del lado liberal, pero con cuidado por la diversidad, Held sugiere que las comunidades nacionales cesan de ser tratadas como comunidades políticas primarias. No va tan lejos, como otros, y demanda que deberían dejar de existir (o que naturalmente lo harán), y más bien se las imagina como una clase de unidad relevante de

[27] Amartya Sen (*Development as Freedom*, Nueva York, Anchor Books, 2000) delinea una explicación de las "capacidades" como una alternativa al discurso de los derechos. Esto también es adoptado por Martha Nussbaum (*Women and Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000). Aun cuando estos cambios hacen énfasis en algunas maneras útiles (notablemente de libertades "negativas" a "positivas" en los términos de Isaiah Berlin), no ofrece una concepción "más gruesa" de la persona o de la naturaleza social de la vida humana. Algunos teóricos cosmopolitas, notablemente David Held, se cuidan de reconocer también que la gente habita relaciones sociales así como derechos y obligaciones.

[28] Véase, por ejemplo, la sorprendente respuesta de tono agudo de Jürgen Habermas ("Struggles for recognition in the democratic constitutional state", en Amy Gutman y Steve Taylor [eds.], *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 107-145); Charles Taylor ("The politics of recognition", en Amy Gutman y Steve Taylor [eds.], *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994); o el examen distorsionado que hace Janna Thompson ("Community identity and world citizenship", *op. cit.*) de los argumentos, "comunitaristas".

[29] Éste ha sido un tema importante en el trabajo de Ashis Nandy; véanse, entre muchos, sus trabajos: *Traditions, Tyranny and Utopias*, Delhi, Oxford University Press, 1993, y *Exiled at Home*, Delhi, Oxford University Press, 1998.

organización política entre muchas. Lo que sí favorece es una comunidad democrática cosmopolita:

> […] una comunidad de todas las comunidades democráticas debe volverse una obligación para todos los demócratas, una obligación de construir una estructura común de acción política, transnacional, que sola, a la postre, pueda dar soporte a la política de autodeterminación.[30]

En tal comunidad cosmopolita, "la gente vendría […] a disfrutar múltiples nacionalidades: la membresía política en las diversas comunidades políticas que significativamente les afectan".[31] La soberanía sería entonces "desnudada de la idea de fronteras fijas y territorios y pensada como, en principio, racimos de espacio y tiempo maleables […] y podría ser atrincherada y echar mano de diversas asociaciones autorreguladoras, de las ciudades a los estados a las corporaciones".[32] Por cierto, es tan fuerte el compromiso de Held con la noción de que hay una variedad de clases de asociaciones dentro de las que la gente puede ejercitar sus derechos democráticos, que se imagina "la formación de una asamblea autoritaria de todos los estados democráticos y agencias, una Asamblea General reformada de las Naciones Unidas". Con sus reglas operativas que serán afinadas en "una convención constitucional internacional que involucre a los estados, a las OIG, a las ONG, a los grupos de ciudadanos y a los movimientos sociales".[33] La pregunta profunda es si esta unidad todo abarcadora llega a expensas de la particularidad cultural —una reducción al individualismo liberal— o proporciona la mejor esperanza para sustentar logros particulares y aperturas para la creatividad en medio de un capitalismo neoliberal.

Varias de las crisis del Estado-nación establecieron el escenario para la revitalización del cosmopolitanismo. Las crisis fueron ocasionadas por la aceleración de la reestructura económica global en la década de 1990, nuevos medios de comunicación transnacionales, nuevos flujos de migrantes y la proliferación de guerras civiles y crisis humanitarias en pos de la guerra fría. La última ya no podía ser comprendida en términos de la guerra fría, y es por lo que frecuentemente aparece en el lenguaje de la

[30] David Held, *Democracy and the Global Order…*, *op. cit.*, p. 232.
[31] *Ibid.*, p. 233.
[32] *Ibid.*, p. 234.
[33] *Ibid.*, pp. 273-274.

etnicidad y el nacionalismo. Dentro de sus muchas implicaciones, todas estas crisis desafiaron el entendimiento establecido del liberalismo (o quizá deliberado punto ciego) de asuntos sobre la membresía política y la soberanía. Presentaban algunos problemas simultáneamente: ¿Por qué los beneficios de la membresía en cualquier forma de gobierno no deberían estar disponibles para toda la gente? ¿Sobre qué bases pueden algunas formas de gobierno legítimamente intervenir en los asuntos de otros? ¿Qué posición deberían tener las organizaciones que operan a través de las fronteras sin ser agentes de ningún Estado? (este problema, debo agregar, se aplica tanto a corporaciones de negocios como a las ONG y a los movimientos sociales) y, a la inversa, ¿cómo pueden los estados regularlos adecuadamente?

Entra el cosmopolitanismo. Las fronteras deberían ser abandonadas tanto como fuera posible y dejarse porosas donde deben ser mantenidas. La intervención en beneficio de los derechos humanos es buena. Las ONG y los movimientos sociales transnacionales ofrecen modelos para el futuro del mundo. Éstas no son malas ideas, pero están limitadas.

El entusiasmo actual por la ciudadanía global y el cosmopolitanismo reflejan no sólo un sentido de su valor moral inherente sino también el desafío de un capitalismo global en forma acelerada. Quizá no es accidente que el primer uso citado de "cosmopolita" en el *Oxford English Dictionary* viene de John Stuart Mill en su *Political Economy* de 1848: "el capital se está volviendo más y más cosmopolita".[34] *Cosmopolita*, después de todo, significa "pertenencia a todas las partes del mundo; no restringida a ningún país o sus habitantes". Como la cita de Mill nos recuerda, a la última ola de globalización no se le requirió demostrar que el capital se ajusta a esta factura. Por cierto, Marx y Engels escribieron en el *Manifiesto Comunista*:

> […] la burguesía a través de su explotación del mercado mundial le ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo en todos los países […] Todas las viejas industrias nacionales establecidas han sido destruidas o están siendo diariamente destruidas […] En lugar de la vieja re-

[34] Este punto también es planteado por Bruce Robbins (*Secular Vocations: Intellectuals, Professionalism, Culture*, Londres, Verso, 1993, p. 182). Véase también Bruce Robbins, "The village of the liberal managerial class", en Vinay Dharwadker (ed.), *Cosmopolitan Geographies: New Locations in Literature and Culture*, Nueva York, Routledge, 2001, pp. 15-32.

clusión local y nacional y autosuficiencia, tenemos intercambio en todas las direcciones, la interdependencia universal de naciones. Y ya sea en la producción material como también en la intelectual. Las creaciones intelectuales de las naciones individuales se vuelven propiedad común. La unilateralidad nacional y la estrechez de miras se vuelven más y más imposibles, y de las numerosas literaturas locales y nacionales, ahí surge una literatura mundial.[35]

Esto es progreso, de una clase, pero no es del todo una historia feliz.

La burguesía —continúan Marx y Engels— por la rápida mejora de todos los instrumentos de producción, por los inmensamente facilitados medios de comunicación, jala a todos, incluso a las naciones más bárbaras a la civilización […] Compele a todas las naciones, so pena de la extinción, a adoptar el modo de producción burgués; las compele a introducir lo que se llama civilización en su centro, *i.e.*, a convertirse a sí mismas en burguesas. En una palabra, crea un mundo a su propia imagen".[36]

No es claro que este nuevo vulgo sea necesariamente la base para la armonía; empero, Marx y Engeles acentuaron la contradicción dentro del capitalismo y de los choques inevitables entre los poderes capitalistas.

El surgimiento del sistema mundial capitalista moderno no fue simplemente un progreso del cosmopolitanismo. Marcó un giro histórico contra el imperio, y la globalización capitalista ha estado casada con la dominación de los estados-nación en la política.[37] Los cosmopolitas capitalistas han ciertamente atravesado el globo, desde los mercaderes modernos tempranos hasta los capitalistas aventurados y los directivos del Banco Mundial de hoy. Han forjado relaciones que cruzan las fronteras de los estados-nación. Pero también han confiado en los estados y en un orden global de los estados para mantener los derechos de propiedad y otras condiciones de la producción y del comercio. Sus pasaportes

[35] Karl Marx y Friedrich Engels, "Manifesto of the Communist Party", en Clemens Dutt, W. Lough y Charles Philip Magill (eds.), *Collected Works of Karl Marx and Friedrich Engels*, Londres, Lawrence and Wishart, 1976, p. 488.

[36] *Idem*. Marx y Engels, eminentes como lo es su comprensión, eran observadores falibles. No mucho después, en el *Manifiesto Comunista,* reportaron que la sujeción moderna al capital ya había despojado a los trabajadores de "cualquier rastro de carácter nacional" (*ibid*., p. 494).

[37] Éste es un punto central señalado por Immanuel Wallerstein (*The Modern World System*, vol. 1, Nueva York, Academic Books, 1974).

portan sellos de muchos países, pero todavía son pasaportes, y los buenos cosmopolitas han sabido cuáles eluden a los inspectores en fronteras y aeropuertos.

Especialmente, el cosmopolitanismo capitalista ha ofrecido sólo una defensa débil contra el nacionalismo reaccionario. Esto estaba, hasta el momento, claramente *déclassé* en lo que concernía a la mayoría de los cosmopolitas. Pero Berlín era una ciudad muy cosmopolita en la década de 1930. Si el tener élites cosmopolitas era una garantía de respeto para los derechos humanos o civiles, entonces Hitler nunca hubiera gobernado Alemania, Chile se hubiera ahorrado a Pinochet, y ni el Guomidang ni los comunistas hubieran llegado al poder en China. El cosmopolitanismo no es responsable del imperio o del capitalismo o del fascismo o del comunismo, tampoco es que sea una adecuada defensa.

Aun cuando la homogeneidad interna de las culturas nacionales estaba siendo promovida por la estandarización educativa y lingüística (entre otros medios), las grandes ciudades comerciales e imperiales permanecieron como los centros de la diversidad. Disfrutar de esta diversidad era uno de los distintivos del urbanista moderno sofisticado, en contraste con el provinciano "tradicional". Ser cosmopolita era estar cómodo en espacios públicos heterogéneos.[38] Richard Sennet cita (y agrega) un uso francés de 1738: "un cosmopolita [...] es un hombre que se mueve cómodamente en la diversidad; está cómodo en situaciones que no tienen nexos o paralelos con aquello que le es familiar". Con todo y eso, hay una tendencia de capitalismo comercial y el liberalismo político a domesticar esta diversidad. Aun cuando las ciudades pueden ser lugares de desorden creativo, arrebujando a la vez etnicidades, clases y proyectos políticos, la mayoría de la gente demanda sólo las partes familiares de la diversidad en oferta. Hay una clara diferencia entre la buena voluntad de entrar en situaciones verdaderamente sin paralelos o de familiaridad y la de experimentar la diversidad como empacada para los gustos del consumidor. Mientras que el sentido fuerte de cosmopolitanismo de Sennet requiere de una confrontación con diferencias profundas y necesariamente contenciosas entre estilos de vida, hay una tendencia a que surja un cosmopolitanismo blando. Ayudado por las salas de espera de los viajeros frecuentes (y sus extensiones en hoteles de "estándar internacional"), los cosmopolitas contemporáneos se co-

[38] Richard Sennet, *The Fall of Public Man*, Nueva York, Knopf, 1977, p. 17.

nocen con otros de antecedentes diferentes en espacios que retienen familiaridad.

La noción de cosmpolitanismo adquiere actualidad en el florecimiento del multiculturalismo, y de la oposición que aquellos que se consideran a sí mismos multiculturalmente modernos sienten por aquellos arraigados en tradiciones monoculturales; los últimos, digamos los anteriores, con una perspectiva limitada, si no categóricamente racista. Es más fácil mofarse desde la derecha extrema, pero demasiada demanda de solidaridad étnica por las minorías también los hace enemistarse con algunos defensores del cosmopolitanismo. Tampoco es accidental que el caso contra Salman Rushdie comenzara a ser formulado entre los asiáticos de la diáspora en la Gran Bretaña o que los cosmopolíticos sean notablemente ambivalentes hacia ellos. Los liberales blancos integracionistas en Estados Unidos están similarmente inseguros de qué hacer con lo que algunos de ellos ven como un "racismo inverso" de los negros que pugnan por mantener las comunidades locales. Los debates sobre el inglés como lenguaje colectivo revelan ambivalencias relacionadas con los hispanos y otros. Es importante para los teóricos cosmopolitas reconocer, empero, que las sociedades fuera del Occidente moderno, bajo ningún aspecto han sido siempre "monoculturales". Al contrario, es el desarrollo del Estado-nación europeo el que más presionó para esta versión de unidad. Y es con frecuencia la inserción de migrantes de alrededor del mundo dentro del sistema del Estado-nación lo que produce un intenso "monoculturalismo inverso", que incluye tanto la noción de que la cultura "de regreso a casa" es singular, unificada y pura, como algunas veces lo es el intento de líderes políticos en el frente doméstico de que así sea. Tales proyectos pueden ser simplemente reaccionarios, pero aun cuando son proclamados en el nombre de religiones antiguas, con frecuencia persiguen modernidades alternativas. Y efectivamente, el futuro democrático debe permitir tales proyectos colectivos diferentes, como también deben permitirse el uno al otro. Debe ser construido en un mundo donde éstos sean poderosos y encuentren puntos de partida dentro de ellos mismos; no puede ser conceptualizado como adecuado simplemente en términos de la diversidad de los individuos.

Esta complejidad es fácil de perder si el acceso de uno a la diversidad cultural es organizado principalmente por las convenciones de los titulares de las noticias o por el empaquetamiento de la etnicidad para los mercados de consumo. En las ciudades globales del mundo, e incluso en

una buena cantidad de sus ciudades pequeñas, ciertas formas de diversidad cosmopolita parecen ubicuas. Ciertamente, la comida china es ahora una cocina global, tanto en la forma genérica de que existe especialmente como una cocina global como en unas versiones regionales más "auténticas", preparadas para paladares globales más cultivados. Y uno puede comprar Kentucky Fried Chicken en Beijing. Culturas del gusto locales que alguna vez estuvieron cerradas y aisladas efectivamente se han abierto. Las somosas son ahora inglesas justo como la pizza es estadounidense y el curry indonesio es holandés. Aun donde el asomo de lo exótico (y la uniformidad de lo local) es más fuerte, uno puede comer internacionalmente: comida mexicana en Noruega, etiope en Italia. Esto no es todo "macdonalización" y no tiene que ser denunciado en nombre de la supervivencia cultural. No obstante, nos dice poco acerca de esperar la democracia en una escala global, de acomodación exitosa de los inmigrantes en casa, o respeto de los derechos humanos en los distintos casos. La comida, el turismo, la música, la literatura y la vestimenta son todas caras fáciles del cosmopolitanismo. Ciertamente se está ensanchando, literalmente, en pos de la moda, pero no son pruebas de fuego para la relación entre la solidaridad local y la sociedad civil internacional.

A pesar de la propagación del cosmpolitanismo consumista, muchos estados aún emprenderán guerras o proyectos como la limpieza étnica que un público internacional podrá constreñir o por lo menos condenar. Aún más, la ganancia no sólo se persigue en el comercio "en regla" y en la manufacturación global, sino en los flujos transnacionales de gente, armas y drogas. Los lados "legítimo" e "ilegítimo" de la vida económica global nunca son completamente separables, como lo demuestra, por ejemplo, el papel tanto de las transferencias financieras grabadas como las no grabadas que allanaron el camino para los ataques del 11 de septiembre. El proyecto cosmopolita nos habla sobre estas preocupaciones, que sugieren la necesidad no solamente de acuerdos reguladores multilaterales, sino también de nuevas instituciones que operen más que como la suma —o resultado neto— de las agendas políticas de los estados miembros. Puede ser que los negocios "legítimos" tengan un interés en tales instituciones, y que esto ayude a compensar su débil capacidad para hacer cumplir los acuerdos. Tratar de asegurar algún nivel de participación democrática para tales instituciones transnacionales permanecerá como un desafío, por las razones sugeridas arriba. Así también se evitará una orientación tecnocrática predominante en los proyectos

de gobierno global. Especialmente, habrá tensiones importantes entre las visiones liberales cosmopolitas que eximan las relaciones de propiedad del control democrático y unas más radicales que no lo hagan. Si no se encargan directamente de esto, será fácil para la retórica del cosmopolitanismo —y ciertamente para la democracia cosmopolita— ser adoptada y convertirse en el apoyo de las visiones neoliberales del capitalismo global.

El cosmopolitanismo —aunque no necesariamente la democracia cosmopolita— es ahora el proyecto principal del capitalismo, y florece en la cima administrativa de las corporaciones multinacionales y aún más en las firmas consultoras que les sirven. Tal cosmopolitanismo, con frecuencia, se adhiere a las élites a través de las fronteras nacionales, mientras que la gente común y corriente vive en comunidades locales. Esto no es simplemente porque las personas comunes son menos comprensivas de la diversidad, la noción de beneficio propio de las élites, es también porque la estructuración de clase de la vida pública excluye a muchos trabajadores y otros. No es completamente una historia nueva. Uno de los cambios impactantes del siglo XIX, y especialmente del XX, fue el desplazamiento del cosmopolitanismo de las ciudades al viaje internacional y a los medios de comunicación masiva. El viaje internacional, aún más, significaba algo diferente para aquellos que viajaban por negocios o diplomacia que para aquellos que servían en el ejército combatiendo guerras para expandir o controlar la cosmópolis. Si la diplomacia era la guerra por otros medios, era también la guerra para otras clases que pagaron menos gustosamente por ello.

Las profundas desigualdades en la economía política del capitalismo (como a principios del imperio) significan que el trabajo de algunos individuos apoya a otros, cuya persecución de relaciones globales se enfoca en la adquisición y acumulación. El cosmopolitanismo no habla en sí mismo de estas desigualdades sistémicas, no más de lo que lo hicieron los derechos del hombre burgués que Marx criticó en la década de 1840. Si llegara a darse una mayor redistribución de la riqueza, o un reto a la manera en que los medios de producción son controlados en el capitalismo global, no es probable que se deba al cosmopolitanismo como tal. Por supuesto, bien puede depender de solidaridades transnacionales —aun en las cosmopolitas— entre trabajadores u otros grupos, pero tendrá que enfrentarse con el poder económico del capitalismo y con su poderoso empotramiento en el marco institucional de las relaciones globales.

La afinidad del cosmopolitanismo con el individualismo liberal racionalista ha cegado a muchos cosmopolitas orientándolos hacia algunas de las destrucciones que el neoliberalismo —el cosmopolitanismo del capital— ha forjado y hacia el daño que presagia a los logros sociales ganados a pulso. Pierre Bourdieu ha llamado la atención correctamente sobre la enorme inversión de lucha que ha hecho posible campos sociales relativamente autónomos (la educación superior, por ejemplo, o la ciencia) y, por lo menos, derechos parciales de acceso abierto a ellos.[39] Tales campos están organizados mayormente sobre bases nacionales, hoy en día, aunque incluyen vinculaciones transnacionales y pueden volverse mucho más globales. Esto puede ser ayudado por el "nuevo internacionalismo" (especialmente de los intelectuales) que Bourdieu propone en oposición a la globalización del capitalismo neoliberal. El último impone una reducción de las fuerzas del mercado que socava tanto los valores específicos como la autonomía de los campos distintivos —incluidas la educación superior y la ciencia— y muchos derechos que los trabajadores y otros ganaron para los estados-nación. En este contexto, la defensa de las instituciones existentes, incluidas partes de los estados nacionales, no es meramente reaccionaria; a pesar de eso, es comúnmente presentada de esta manera, y el discurso cosmopolita fácilmente alienta la ecuación de lo global con lo moderno y lo nacional, o lo local con lo retrasadamente tradicional.

El neoliberalismo presenta una agenda internacional simplemente como fuerza necesaria, a la cual toda la gente, las organizaciones y los estados, no tiene otra opción sino adaptarse. Mucha de la forma específica de la integración de la Unión Europea, por ejemplo, ha sido vendida como una respuesta necesaria y ciertamente inevitable a la competencia global. Esto oscurece la realidad de que las relaciones transnacionales pueden ser construidas en una diversidad de maneras, y que efectivamente las fuerzas cambiantes que traen a la globalización pueden ser hechas objetos de la elección colectiva. De igual modo, las instituciones nacionales, y ciertamente locales, no son meras herencias de la tradición sino, por lo menos algunas veces, logros ganados a pulso por las luchas sociales. El defender tales instituciones no es siempre atraso.

[39] Pierre Bourdieu, *Acts of Resistance: Against the New Myths of our Time*, Nueva York, New Press, 1999. Pierre Bourdieu, *Contre-feux,* París, Raisons d'Agir, 2001.

El poder global del capitalismo, entre otros factores, parece hacer de la creación de instituciones cosmopolitas algo crucial. Pero sería un error que se persiguiera en oposición a las solidaridades más locales o sin una adecuada distinción del capitalismo. Apelaciones a los derechos humanos abstractos en sí no le hablan ni a una ni al otro, o por lo menos no lo hacen adecuadamente como se persigue en la actualidad. Construir el cosmopolitanismo meramente sobre tal discurso de derechos individuales —sin una atención enérgica a las diversas solidaridades y luchas por un orden social democrático y más justo— entraña también el riesgo de sustituir la ética por la política. Una política popular efectiva debe encontrar raíces en la solidaridad de los grupos sociales y el sistema de redes de conexiones entre ellos.

La persecución actual de la democracia cosmopolita pasa volando de cara a una larga historia, en la cual las sensibilidades cosmopolitas proliferaban en las ciudades mercantes, en las capitales imperiales y en la sociedad cortesana, mientras que la democracia estaba atada al Estado-nación. El cosmopolitanismo floreció en el Estambul otomano y parcialmente en el régimen antiguo de París, porque ni en el uno ni en el otro se invitó a miembros de culturas y comunidades diferentes a organizar el gobierno de manera conjunta. Fue precisamente cuando la democracia se volvió una pasión popular y un proyecto político que el nacionalismo floreció. La democracia pende de nociones fuertes sobre quién puede ser "el pueblo", detrás de frases como "nosotros, el pueblo", y quiénes podrán hacer legítimas las declaraciones ejecutorias en el proceso constituyente y los menos verbales desempeños de la revolución.[40]

Una manera de mirar la historia moderna es como una carrera en la cual las fuerzas y solidaridades populares siempre se quedan atrás. Es una carrera para lograr la integración social, para estructurar las conexiones entre la gente y organizar el mundo. El capital está por delante. Los trabajadores y los ciudadanos ordinarios están siempre en la posición de tratar de alcanzarlo. Tal como logran organizarse en los ámbitos locales, el capital y el poder se integran en escalas mayores. Los estados quedan cerca de alcanzarlos, pero la integración de un Estado-nación es un paso ambivalente. Por un lado, el poder del Estado es una fuerza por derecho propio, no meramente un reflejo de la clase o el capital, y representa un flujo de capacidad organizativa fuera de las comunidades locales; por el otro, la demo-

[40] Charles Taylor, "Modern social imaginaries", *Public Culture*, núm. 14, 2001, p. 1.

cracia en el ámbito nacional constituye el éxito máximo que la gente ordinaria ha tenido cuando alcanza el capital y el poder. Debido a que los mercados y las corporaciones trascienden al Estado cada vez más, hay un nuevo ponerse al día por hacer. Esto es por lo que la democracia cosmopolita es atractiva.

No obstante, como proyectos prácticos en el mundo (y algunas veces incluso como teoría) el cosmopolitanismo y la democracia han estado trenzados con el capitalismo y la hegemonía occidental. Si la democracia cosmopolita va a florecer y va a estar abierta completamente a los seres humanos de diversas circunstancias e identidades, entonces necesita desenredarse del capitalismo neoliberal. Necesita acercarse tanto a las relaciones transculturales como a la construcción de solidaridades sociales con un reconocimiento más profundo de la significación de los diversos puntos de partida y de los resultados potenciales. Necesita un compromiso más discursivo a través de las líneas de la diferencia, más compromiso para la reducción de la desigualdad material y más apertura al cambio radical. Como muchos liberales del pasado, los defensores de la democracia cosmopolita con frecuencia ofrecen una visión parcial de reforma política atractiva a las élites, debido a que promete encontrar ventaja sin la redistribución radical de la riqueza o el poder. Todo esto es de lo más incómodo para la izquierda en los países capitalistas avanzados, porque aquellos que defienden un cambio más radical típicamente desafían los valores y la cultura occidentales, incluido mucho del liberalismo, así como la desigualdad global.

La respuesta, es claro, no consiste en abrazar nacionalismos conservadores o "fundamentalismos". Pueden ser las voces de los oprimidos sin ser voces para bien. Pero no todo el nacionalismo es un poco agraciado etnonacionalismo; no toda religión es fundamentalista. Ambos pueden ser fuentes de solidaridad e interesarse por los extranjeros así como por la xenofobia o la persecución de los herejes. También están en conflicto el uno con la otra, tan a menudo como se unan. Pero si la democracia cosmopolita va a ser algo más que una buena orientación ética para aquellos privilegiados que habitan las salas de espera de los viajeros frecuentes, debe echar raíces en las solidaridades que promueven en la mayoría de la gente su sentido de identidad y su localización en el mundo. Apelar simplemente al individualismo liberal —aun con respeto a la diversidad— es privar de potestad a aquellos a quienes les faltan recursos personales sustanciales u organizacionales. También es poco honesto si

los presuntos cosmopolitas no reconocen el grado en que está basada la apreciación cosmopolita de la diversidad global, sobre privilegios de riqueza y quizá especialmente de ciudadanía en ciertos estados. La democracia cosmopolita depende de encontrar maneras para relacionar entre sí las diversas solidaridades, más que de tratar de doblegarlas.

Esto es seguramente un asunto de comunicación pública contundente, en la cual la gente ordinaria gane más capacidad para modelar tanto a la sociedad dentro de la que vive como de las fuerzas que dan forma a las opciones abiertas a ella. Pero es importante reconocer que las relaciones que se establecen entre grupos significativos no son simplemente asuntos del discurso crítico-racional, sino que involucran la creación de culturas híbridas locales, de acomodaciones, de colaboraciones y de conocimiento práctico. Igualmente, es importante ver que el cosmopolitanismo atenuado no pondrá en tierra el compromiso mutuo y la responsabilidad. No sólo tolerancia sino solidaridad se requieren para que la gente viva junta y se una bajo un autogobierno democrático.

No obstante, sentirse en casa puede no ofrecer una base adecuada para la vida en la sociedad global moderna. El localismo excluyente no es apoderamiento ni siquiera realmente posible, no importa qué tanto la gente pueda sentir nostalgia por ello. El cosmopolitanismo por sí mismo puede no ser suficiente; un cosmopolitanismo blando que no desafíe al capitalismo o a la hegemonía occidental puede ser una distracción ideológica; pero alguna forma de cosmopolitanismo es necesaria.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor, *Minima Moralia: Reflections From Damaged Life*, Londres, Verso, 1974.

Archibugi, Daniele, "Cosmopolitical democracy", *New Left Review*, núm. 4, julio-agosto de 2000, pp. 137-150.

Archibugi, Daniele y David Held (eds.), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Cambridge, Polity Press, 1995.

Archibugi, Daniele, David Held y Martin Köhler (eds.), *Re-Imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

Barber, Benjamin, *Jihad vs. McWorld*, Nueva York, Times Books, 1995.

Bellah, Robert, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swilder y Steven M. Tipton, *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1984.

Brennan, Timothy, "Cosmopolitanism and internationalism", *New Left Review*, núm. 7, enero-febrero de 2001, pp. 75-85.

Bellamy, Richard y Dario Castiglione, "Between cosmopolis and community", en D. Archibugi, D. Held y M. Köhler (eds.), *Re-Imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1998, pp. 152-178.

Bourdieu, Pierre, *Acts of Resistance: Against the New Myths of our Time*, Nueva York, New Press, 1999.

———, *Contre-feux,* París, Raisons d'Agir, 2001.

Calhoun, Craig, *Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

———, "Nationalism, political community, and the representation of society: Or, why feeling at home is not a substitute for public space", *European Journal of Social Theory*, núm. 2, 1999, pp. 217-231.

———, "Constitutional patriotism and the public sphere: Interests, identity, and solidarity in the integration of Europe", en Pablo de Greiff y Ciaran Cronin (eds.), *Global Ethics and Transnational Politics*, Cambridge, MIT Press, 2002, pp. 275-312.

Falk, Richard, *Human Rights Horizons: The Pursuit of Justice in a Globalizing World*, Nueva York, Routledge, 2000.

Habermas, Jürgen, *Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1989.

———, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en Amy Gutman y Steve Taylor (eds.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 107-145.

———, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Ciaran P. Cronin y Pablo de Greiff (eds.), Cambridge, MIT Press, 1998.

Held, David, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

Kaldor, Mary, "Beyond militarism, arms races and arms control", en C. Calhoun, P. Price y A. Timmer (eds.), *Understanding September 11*, Nueva York, New Press, 2002, pp. 241-254.

Keck, Margaret y Kathryn Sikking, *Activists Beyond Borders*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.

Marx, Karl y Friedrich Engels, "Manifesto of the Communist Party", en Clemens Dutt, W. Lough y Charles Philip Magill (eds.), *Collected Works of Karl Marx and Friedrich Engels*, Londres, Lawrence and Wishart, 1976, pp. 477-519.

Nandy, Ashis, *Traditions, Tyranny and Utopias*, Delhi, Oxford University Press, 1993.

———, *Exiled at Home*, Delhi, Oxford University Press, 1998.

Nussbaum, Martha, *Cultivating Humanity: A Cultivating Defense of Reform in Classical Education*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

———, *Women and Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Putnam, Robert, *Bowling Alone*, Nueva York, Simon and Schuster, 2000.

Rawls, John, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.

Robbins, Bruce, *Secular Vocations: Intellectuals, Professionalism, Culture*, Londres, Verso, 1993.

———, "The village of the liberal managerial class", en Vinay Dharwadker (ed.), *Cosmopolitan Geographies: New Locations in Literature and Culture*, Nueva York, Routledge, 2001.

Sen, Amartya, *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor Books, 2000.

Sennet, Richard, *The Fall of Public Man*, Nueva York, Knopf, 1977.

Taylor, Charles, "The politics of recognition", en Amy Gutman y Steve Taylor (eds.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

———, "Modern social imaginaries", *Public Culture*, núm. 14, 2001, pp. 91-123.

Thompson, Edward, "The moral economy of the English crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present*, 1971, vol. 50, pp. 76-136.

Thompson, Janna, "Community identity and world citizenship", en Daniele Archibugi, David Held y Martin Köhler (eds.), *Re-Imagining Political Community*, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 197.

Toulanin, Stephen, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Nueva York, Fress Press, 1990.

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System*, vol. 1, Nueva York, Academic Books, 1974.

9. LA PRESENCIA AUSENTE: DISCURSOS DE CRIPTOCOLONIALISMO*

Michael Herzfeld

La disciplina de la antropología cultural y social emergió del fermento de la dominación mundial de la Europa occidental como un instrumento y expresión del proyecto colonial. Aunque subsecuentemente se volvió contra las prácticas e ideología del colonialismo, permanece marcada fuertemente por ese vínculo histórico. Entre los muchos efectos del colonialismo sobre la antropología, uno en particular sobresale: el hecho de que mucho del capital teorético de la disciplina es palpablemente derivado de la investigación etnográfica hecha en los dominios coloniales.

EL DISCURSO DE LA HUMANIDAD: ECOS DESDE LAS CRIPTOCOLONIAS

Mientras que la antropología reclamaba la posesión de relevancia mundial, los grupos culturales que nunca fueron controlados directamente por esos poderes coloniales de los que la antropología misma emanó (incluidos países, como Estados Unidos, que practicaron una forma interna de dominio imperial) parecían, con frecuencia, sugerentemente marginales para las formas predominantes del discurso académico.

Dentro de este amplio espectro de exclusión, la antropología expone dos principales ausencias, estrechamente entrelazadas —una clara-

* Quisiera agradecer a las siguientes personas, quienes leyeron versiones de esta ponencia en momentos bastante divergentes de su largo nacimiento, y que proporcionaron apreciaciones muy valiosas, a las que he intentado ponerme a la altura: Loring M. Danforth, Nancy Felson-Rubin, Gregory Jusdanis, Prista Ratanapruck, Sohini Ray, Eric Schwimmer, Saipin Suputtamongkol, Stanley J. Tambiah y Thongchai Winichakul.

mente visible, la otra furtiva— de su canon teorético. La ausencia visible es la de la Grecia moderna, y las razones están arraigadas en la clase especial de marginalidad política que ha marcado las relaciones de Grecia con el Occidente a lo largo de casi toda su historia como Estado-nación, nominalmente independiente aunque prácticamente tributario. Aun cuando es verdad que la producción extensiva de monografías etnográficas sobre la Grecia de hoy ha hecho mucho para rectificar la situación en los años recientes, es sólo raramente que uno encuentra el país en, por ejemplo, libros de texto de antropología cultural y social introductoria, esas imágenes de negativo de foto de los textos elementales introductorias de la civilización occidental.

La ausencia furtiva es la de la cultura griega clásica. Es furtiva porque se refugia detrás de signos muy diversos de una presencia que se funde en la insignificancia tan pronto como intentamos asirla o identificarla. Mucho hicieron por las raíces de la antropología la curiosidad de Heródoto y la filosofía de Ática, pero es de un carácter genérico prohibitivo. Parece haber, sorprendentemente, muy poco que uno pudiera decir con alguna confianza de la significación práctica de la antigua Grecia en la genealogía intelectual del pensamiento antropológico, pese a la plétora tanto de alusiones casuales a ella como de invocaciones especializadas sobre ella, un pasado clásico hipostasiado.

Estas ausencias gemelas dimanan de una fuente común en la construcción de un espacio geográfico y discursivo llamado "Grecia". La Grecia *tout court* es casi siempre automáticamente asumida como la Grecia *antigua*; el país moderno, incluso en sus propios folletos de viaje, cede a la presencia dominante de una antigüedad de lujo creada en el crisol del arianismo de finales del siglo XVIII; la misma tradición de eugenesia cultural que alimentó la *Rassenwissenschaft* de los nazis, por lo menos en una lectura historiográfica persuasiva pero controvertida, ocluye tanto las contribuciones semíticas como las egipcias ("africanas") a la cultura europea.[1]

Aun cuando los filólogos e historiadores de arte alemanes, quienes generaron el modelo neoclásico de cultura griega (y en general el europeo), no eran colonizadores militares, estaban haciendo el trabajo ideológico del proyecto de la hegemonía mundial europea. Mientras que mucha de la literatura reciente ha sido dedicada al análisis de ese proyec-

[1] Martin Bernal, *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987.

to en la forma de colonialismo, lo que más bien quiero aquí es iniciar una discusión de una variedad específica —o quizá sea un vástago— de ese fenómeno. Lo llamaré "criptocolonialismo" y lo definiré como una alquimia curiosa a través de la cual ciertos países, zonas de separación entre las tierras colonizadas y aquellas hasta el momento indómitas, fueron obligados a adquirir su independencia política a costa de una dependencia económica masiva; esta relación se articulaba en el aspecto icónico de una cultura nacional agresiva hecha para ajustarse a los modelos extranjeros. Tales países eran y son paradojas vivientes: son nominalmente independientes, pero esa independencia llega al precio algunas veces de una forma humillante de dependencia efectiva.

Dos de esos países son Grecia y Tailandia. Hay muchos más, y la variedad entre ellos —¿dónde, por ejemplo, deberíamos colocar tales entidades diversas como la ex Yugoslavia, Japón o México?—, la exploración adicional, es probable que menoscabe la categoría de "criptocolonias", produciendo discriminaciones aún más finas. No obstante, estos dos casos, mientras que geográficamente están muy distanciados y separados por la religión y el lenguaje, muestran algunos elementos comunes que por lo menos deberían servir para iniciar una discusión. Mayormente confinaré mis observaciones aquí a Grecia, pero el caso tailandés será útil —aunque en una forma esbozada— para comenzar el proceso de complicación de la categoría "criptocolonialismo" en el punto mismo de su génesis.

La estrategia de entremezclar la inestabilidad en el modelo, desde su comienzo en esta forma, es enteramente deliberada; sería una ironía extraña que nosotros, en un esfuerzo por trascender el binarismo de colonizadores y colonizados, generáramos en su lugar una taxonomía tripartita que fuera no menos insensible a las enormes complejidades diversas de la experiencia local. Grecia ofrece una provocación adicional que ayudará a mantener la conciencia de tales complejidades, ya que el país tiene una relación histórica única con la antropología: se asume que es el lugar de nacimiento espiritual e intelectual de las culturas occidentales que generaron la disciplina, y su ausencia relativa del canon de la teoría antropológica, razón que la hace aún más impactante. Tailandia, en este sentido, es más similar a muchos otros países que transcurren sin haber engendrado tradiciones teoréticas mayores al convertirse en casos paradigmáticos; aunque tanto Tailandia como Grecia han sido sitios de investigación etnográfica y elaboración teórica importante. Pero el caso

tailandés proporciona un contraste especialmente útil al de Grecia, precisamente debido a las notables semejanzas que parecen subsistir entre los dos países. Aun cuando algunas de estas similitudes indudablemente derivan de la radiante cascada del colonialismo, las especificidades históricas de los dos casos —incluidas sus relaciones, muy diferentes, con el surgimiento de las ciencias humanas en Occidente— no permitirán una conclusión simplista. Otros países producen otras variaciones sobre este tema de la exclusión del canon teorético: Japón, por ejemplo, difícilmente un jugador débil en la política y economía mundiales (y un poder imperial considerable en su derecho propio no hace mucho tiempo), así y todo exhibe ciertas características del estatus de criptocolonia, incluida su irrelevancia comparativa a la producción de la teoría en Occidente.[2] Aun acaso una característica que estos países comparten sea la promoción agresiva de sus reclamos de superioridad civilizacional o antigüedad, reclamos que casi siempre parecen desproporcionados en relación con su influencia política. Uno empieza a sospechar que han sido colocados, o se han colocado a sí mismos, en pedestales de alta cultura que efectivamente los aíslan del otro, representante de formas de poder más brutales, y que este predicamento irónico sea una característica definitoria del criptocolonialismo.

Al sugerir que las comparaciones de esta clase pueden ser de ayuda, estoy extendiendo también un argumento que ya he planteado acerca de la relación entre Grecia y la antropología sociocultural: que ambas son producto de la aventura colonialista y siendo, respectivamente, una localización física y un discurso a través del cual la segregación moral del Occidente del resto del mundo se efectuó. Aún más, tanto la política cultural griega como la teoría antropológica exhiben un rechazo progresivo de estas presunciones durante varias de las décadas pasadas. Los discursos locales acerca de la naturaleza de la cultura, la civilización y la identidad, de esa manera se hacen inmediata e interesantemente comparables a los escritos antropológicos, de los cuales tales discursos, a menudo, se extraen de manera directa. Ciertamente, Grecia no es el único país en el que las élites cultivaban entre la ciudadanía un miedo profundo de volverse demasiado cercanamente identificables con alguna categoría

[2] Unos pocos autores clave, *e.g.* Emiko Ohnuki-Tierney (*The Monkey As Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. 11-12), han comenzado a revertir la marea, pero este desarrollo ha arribado, significativamente, despacio y tarde.

vaga de "bárbaros". Pero como el supuesto inventor del término mismo de "bárbaro", y como el supuesto ancestro de los exponentes modernos de la "civilización", sirve como un *locus* particularmente interesante de tales preocupaciones, en especial dado el grado en que ha sido un jugador subordinado y marginal en los varios proyectos de la política cultural europea.

Si Tailandia, como Grecia, contiene un espejo de los modelos antropológicos occidentales, es en algunos aspectos de una clase diferente. Aquí estamos mirando a un país que por largo tiempo ha sido considerado en Occidente como poseedor de una cultura distintiva. Pero esa imagen es, parcialmente, el resultado de un cuidadoso manejo de las impresiones en instituciones apoyadas por el Estado, que responde a amenazas percibidas por el siempre colonizante Occidente (especialmente en la forma de Gran Bretaña y Francia, dos lugares principales del surgimiento antropológico). Para muchos en el Occidente, Grecia representa el primer florecimiento del lenguaje y la cultura indoeuropeas en suelo europeo, de raíces que se remontan a las tradiciones sánscritas de la India, pero ahora profundamente domesticadas como occidentales. Sin embargo, en Tailandia los roles del sánscrito y del brahmanismo antecedieron por muchos siglos a la verdadera amenaza de la independencia siamesa planteada por los poderes coloniales, aunque estas formas no fueron parte de la herencia reclamada por esos poderes, y por consiguiente fueron irrelevantes a sus designios sobre el reino siamés. De ese modo, los usos en que los académicos griegos y tailandeses, respectivamente, podían colocar la evidencia de una antigua herencia, parcialmente indoeuropea, no eran los mismos, porque no tenían la misma relación con el proyecto "arianista" de dominación global europea.

Tendré más que decir acerca de ese proyecto más adelante. Pero mi preocupación aquí es ante todo con la curiosa paradoja de Grecia, a la vez el ancestro espiritual colectivo y un paria político en la Europa "capitalista-rápida" de hoy.[3]

Mi inquietud primaria es con los usos en que las élites internas colocan los discursos civilizatorios para incrementar su propio poder, al precio de aceptar la subyugación colectiva de su país a una jerarquía cultural global. Aun cuando tales procesos han sido bien documentados

[3] Douglas Holmes, *Integral Europe: Fastcapitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

por las colonias en el sentido estricto del término —India es un caso especialmente dramático y bien documentado—,[4] el modelo del criptocolonialismo sugiere que esta jerarquía no estaba confinada a las colonias en sí. El caso tailandés es sugestivo; aún más, no porque refleje exactamente la situación griega, sino porque las similitudes que estos países presentan sí sugieren que probablemente haya algunos elementos en común, parcialmente derivados de experiencias comunes, en las maneras en que las criptocolonias responden a esa jerarquía, desplegando un discurso de dominador del mundo sobre la "cultura" en defensa de sus intereses nacionales percibidos y su especificidad. Parecen resistirse a la dominación, pero lo hacen al costo de una complicidad efectiva; un modelo que se acerca más a la definición gramsciana de hegemonía, más de lo que lo hacen las nociones recientes y controversiales de "resistencia".[5]

La paradoja impactante del caso griego la hace tan ejemplar de estos procesos como excéntrica. El recordarnos los paralelos sugestivos con Tailandia servirá, como mínimo, para rebatir la tentación de reducir todo el criptonacionalismo a refracciones de la experiencia griega, aunque el último es en extremo revelador de las contradicciones internas que los modelos de toda la dominación europea contienen. La variedad misma de criptocolonialismos es la marca de las muchas maneras en que el poder colonial tuvo que tratar con las ideologías y valores locales persistentes, y la producción de los discursos civilizacionales —incluido aquel de la antropología— es una parte importante de esa historia. Aún más, la antropología no puede permitirse ignorar sus propios vínculos pasados con este proceso discursivo si quiere también mantener su demanda a la adquisición crítica.

[4] Véase, por ejemplo, la útil visión general comparativa de T.M. Luhrmann, *The Good Parsi: The Fate of a Colonial Elite in a Postcolonial Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, pp. 5-24.

[5] James C. Scott, *Weapons of the Weak*, New Haven, Harvard University Press, 1985. Véase también Lila Abu-Lughod, "The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women" (*American Ethnologist*, núm. 17, 1990, pp. 41-55), y Deborah Reed-Danahay, "Talking about resistance: Ethnography and theory in rural France" (*Anthropological Quarterly*, núm. 66, 1993, pp. 221-229).

UNA COMPARACIÓN RIESGOSA

Las historias recientes de Grecia y Tailandia ciertamente sugerirían tanto fuertes similitudes como contrastes impactantes por igual. A primera vista, las similitudes parecen estar directamente relacionadas con la *Realpolitik* internacional, y tal impresión no sería tan inexacta como históricamente superficial. Los dos países se localizan al sureste, en las partes finales peninsulares de las masas continentales, en las cuales han hecho frontera, hasta hace poco, con ideologías comunistas agresivas; ideologías a las cuales los discursos oficiales de estos países oponen sus propios "caracteres nacionales" respectivos. (Tailandia además mira al sur y al sureste hacia Malasia e Indonesia, ambos escenarios de actividad revolucionaria comunista y de encarnizada contrarrepresión; Grecia sólo tiene a Chipre al sureste en su vecindad inmediata, y aquí el propio papel de Grecia es visto por algunos críticos internos como una forma tanto de colonialismo político como cultural en sí mismo.)[6] Las tensiones políticas y culturales prevalecientes que tanto abrigan Grecia y Tailandia con sus respectivos vecinos norteños tienen profundas raíces históricas, que anteceden la llegada de las declaradas formas de gobierno marxista. Sin embargo, Grecia y Tailandia han servido a los intereses de Estados Unidos como posiciones estratégicas en la Guerra Fría, y parecen haber absorbido más o menos el punto de vista estadounidense de que el comunismo es incompatible con la civilización; es esta lógica la que hasta cierto punto ha absorbido las características específicas locales de antipatías anteriores.

La respuesta de la derecha griega al comunismo se sucedió más o menos sin accidentes a partir de las ideas precedentes acerca de los vecinos norteños del país. Los intelectuales griegos han buscado, desde antes de la independencia, identificar el atomismo social griego como una variedad del "individualismo europeo", en una manera que de golpe y al mismo tiempo les permitió argüir tanto que sus vecinos eslavos eran colectivistas incivilizados como que sus propios campesinos y trabajadores eran espiritualmente corruptos (debido a la influencia turca), así que eran incapaces de trabajar colectivamente sin el liderazgo fuerte que la

[6] Ésta es la posición de aquellos que ahora se llaman a sí mismos *Neokiprii* ("neochipriotas"), en su mayoría intelectuales jóvenes, quienes resienten la rápida absorción cultural tanto como la institucional del mundo grecochipriota por el Estado-nación griego.

élite ya estaba dispuesta a proveer.[7] Para Tailandia, la idea de libertad no es ciertamente un producto de esta ideología eurocéntrica, aunque su expresión en el discurso nacional puede deberle algo a ella.

Sin embargo, la ironía de esta libertad es que indexa la sujeción de ambos países a modelos importados. Los griegos celebran el "espíritu libre" que los "liberó" del gobierno "turco" (*i.e.*, otomano) y que los llevó a preferir "la libertad a la muerte", mientras que la denominación *prathet Thai*, "tierra de los libres", fue adoptada a la altura de una fase irredentista de la historia moderna tailandesa, parcialmente inspirada en los modelos fascistas alemán e italiano.[8] Aquellos que se atreven a oponerse a tales modelos son "antigriegos" o "no tailandeses", y se dice de ellos que les falta "cultura": *politismos,* en griego; *watthanatham,* en tailandés.[9] Tales términos son acuñamientos arcaicos; se dice que se derivan del griego antiguo y del sánscrito, respectivamente. Aunque ambos fueron acuñados en sus respectivas localidades como improntas del orgullo indígena, ambos son claramente una respuesta al criterio externo de excelencia cultural.

En griego, *politismos* significa tanto "cultura" como "civilización". A pesar de invocaciones frecuentes de un idilio pastoral, la respuesta europea interna al "salvaje noble",[10] el ideal europeo estaba en realidad arraigado en la idea de la ciudad y sus logros. En Italia, similarmente, el

[7] La idea de que los eslavos fueron sujetos "de alguna forma a la influencia comunista", posiblemente atribuible al hecho de vivir en estructuras de familia extensa como lo hicieron más tarde, que sería tomada como una evidencia positiva de esa supuesta proclividad, fue articulada anteriormente por Dora d'Istria ("La nationalité hellénique d'après les chants populaires", *Revue des deux mondes*, núm. 70, 1867, p. 590). El punto de vista contrario, que el verdadero europeo debe ser un individualista, permanece prominente en el discurso de la política de la identidad griega, especialmente entre los del ala derecha.

[8] Véase Scot Barmé, *Luang Wichit Wathakan and the Creation of a Thai Identity* (Singapur, Institute of South Asian Studies, 1993); la frase griega, emblemática de la lucha especialmente en la isla de Creta, fue celebrada por el novelista Nikos Kazantzakis en la novela publicada en inglés *Freedom or Death*, Nueva York, Simon and Schuster, 1956.

[9] Sobre la terminología tailandesa, véase Scot Barmé, *Luang Wichit Wathakan*..., *op. cit*., p. 160; y Thongchai Winichakul, "The quest for '*siwilai*': A geographical discourse of civilizational thinking in the late Nineteenth and early Twentieth Century Siam" (*Journal of Asian Studies*, núm. 59, 2000, pp. 528-549).

[10] David Horn, *Social Bodies: Science, Reproduction, and Italian Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1994; George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, Nueva York, Howard Fertig, 1985, p. 32.

ideal de *civilitá* es aún una llave para la dominación cultural urbana sobre el área remota rural.[11] Pero en tailandés esta equivalencia es sustentada, y ese solo hecho nos debería alertar sobre una dinámica un tanto diferente, en la que imitar los logros de Occidente ha significado tener *khwaamsiwilai* ("la cualidad de ser civilizado"), considerando que *watthanatham*, "cultura", puede en realidad *excluir* al materialismo craso que algunos críticos tailandeses asocian con los efectos contaminantes de la influencia cultural occidental. El uso tailandés de términos sánscritos para conceptos elevados antecede la fascinación europea por el sánscrito, que supuestamente comenzó en el siglo XVIII con las exploraciones de Jones, y tiene profundas raíces en el discurso religioso, considerando que los términos griegos, aun cuando inteligibles para cualquiera educado en un régimen de griego eclesiástico, fueron en realidad préstamos lingüísticos seculares en la terminología cultural de la Ilustración. El paralelo entre los dos países, por lo tanto, no yace en una aceptación compartida de las tesis arianistas emanadas de las arboledas del mundo académico alemán, sino más bien del hecho de que ambas generaron términos civilizacionales pretendidos a través de su augusta antigüedad y dignidad cultural, para ganarse el poco generoso respeto de los poderes extranjeros.

El término *siwilai*, por contraste, es inequívocamente una acuñación de inspiración europea en Tailandia, y sus implicaciones ideológicas tienen que ver con lo que Thongchai Winichakul, adoptando una metáfora desarrollada por Mary Louise Pratt, describe como "zona de contacto" que Tailandia otorga entre las culturas invasiva y local; una situación que recuerda el estatus de zona de amortiguamiento de Grecia, "en los márgenes de Europa".[12] Tal ambigüedad cultural se alimenta de formas localizadas de otredad, sobre las cuales los poderes dominantes y sus agentes regionales trazan mapas de las divisiones globales, más grandes. Entre aquellos sospechosos en ambos países de albergar simpatías comunistas estaban miembros de grupos minoritarios, algunos con filiaciones étnicas en los hostiles estados-nación vecinos. Aun aquí, sin embargo,

[11] Sydel Silverman, *Three Bells of Civilization: The Life of an Italian Hill Town*, Nueva York, Columbia University Press, 1975.

[12] Véase Thongchai Winichakul, "The quest for '*siwilai*'...", *op. cit.*, p. 532; Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Nueva York, Routledge, 1992, y Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

hay diferencias importantes que muestran cómo las especificidades culturales conjugan la geopolítica compartida. En Tailandia, mientras los musulmanes de las provincias del extremo sur gozan de ciudadanía completa, a las tribus montañesas del norte —"gente de la selva" (*chao paa* en tailandés)—[13] se les ha negado la ciudadanía completa. No obstante, es a esta gente a quien los tailandeses, en una versión localizada del supervivencialismo victoriano, han representado como encarnación de las condiciones por las cuales *siwilai* ha rescatado, desde hace mucho tiempo, a los tailandeses mismos.

En Grecia, el estatus de las minorías es también complejo, aunque las complejidades toman una forma diferente interesante. Los musulmanes son una minoría *religiosa* reconocida, como lo son los judíos, pero pobre del musulmán que se llame a sí mismo "turco". Las autoridades griegas están en contra de tales términos autoetnizantes sobre la base de que no todos los musulmanes griegos son culturalmente turcos, que de hecho es cierto: los pomak hablan búlgaro, mientras que hay muchos que hablan albano y otros lenguajes. Pero la solución del Estado ha sido negar por completo la existencia de minorías *étnicas*, lo cual significa que aquellos con filiaciones potencialmente peligrosas con los países vecinos —especialmente macedonios y turcos— encuentran su etnicidad completamente silenciada por su ciudadanía (griega).

A primera vista uno deduciría que éste era el equivalente exacto de la situación que encaraban las tribus montañesas de Tailandia. Pero no es tanto así para los *chao paa* —a pesar de su estatus de no ciudadano—, quienes son tratados como subversivos en Tailandia; las autoridades particularmente sospechan de los musulmanes sureños de albergar sentimientos separatistas, e igualmente sospechan de los residentes chinos de apoyar la causa comunista. Pero, en vez de eso, ven a los *chao paa* como representantes del propio "pasado primitivo" de Tailandia, un pasado al cual una enérgica regimentación cultural traerá ahora estas personificaciones remanentes de la infancia colectiva de Tailandia.[14] Si los *chao paa* son tailandeses potenciales en la hechura, los comunistas —y todos los que puedan ser sospechosos de simpatizar con ellos— son tratados como irremediablemente "no tailandeses".[15] En este último aspecto las situa-

[13] Thongchai Winichakul, "The quest for '*siwilai*'...", *op. cit.*, p. 535.

[14] *Ibid.*, pp. 535 y 546.

[15] Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*, Honolulú, University of Hawaii Press, 1994, p. 170.

ciones tailandesas (antes de 1974) y griegas han exhibido una convergencia significativa: la helenización en Grecia y la búsqueda de una *siwilai* pantailandesa en Tailandia; aún más, ambas versan sobre la creación de una identidad cultural centralizada, fuerte, diseñada para proteger a los miembros "más débiles" de la nación de las lisonjas inmorales de lo "incivilizado" y lo "subversivo".

Para asegurarse de que esta criptohegemonía estaba propiamente encerrada en su lugar, los líderes políticos y culturales locales han emprendido, además, agresivas campañas centralizadoras para homogeneizar sus lenguajes nacionales respectivos. Aquí otra vez vemos el orgullo nacional y la independencia cultural como una impronta de la dependencia política. En el caso griego, el modelo de discurso "purista" (*katharevousa)* que permaneció como el lenguaje oficial del Estado hasta 1976, fue construido en emulación de las ideas europeas sobre el lenguaje griego clásico, dejando al dialecto local de Atenas perecer por negligencia; por su lado, las reformas a la lengua tailandesa parecen haber estado dirigidas más a la homogeneización y a la adopción de un vocabulario sánscrito que concordaría, no obstante, con las demandas del discurso filosófico y académico en Occidente. Ambos, en otras palabras, eran intentos por emular a Occidente; pero su relación con las prácticas lingüísticas locales era interesantemente divergente.

Una característica común emana del resentimiento que la emulación de la élite de los modelos occidentales ha engendrado. Ambos países son, significativamente, hogar de religiones en las que el monasticismo desempeña un papel importante, uno que crecientemente, si bien a través de los grupos marginales (tales como el movimiento neoortodoxo en Grecia y los programas reformistas en Tailandia), está generando oposición a las morales y modelos "materialista" y "occidental". Por cierto, tales reacciones incluso se voltean en contra de los depositarios oficiales de la autoridad religiosa; la queja neoortodoxa sobre la "protestantización" —por los menos en un sentido formal weberiano— de la Iglesia de Grecia, mientras que el criticismo del Sangha en Tailandia, por grupos como el Santi Asoke, han atacado, similarmente, su estructura burocrática tanto como su tolerancia a la corrupción y al materialismo. Aun cuando no es la historia completa —otros desarrollos religiosos, como el movimiento Dhammakaya y ciertos cultos locales, han aparecido para sancionar las preocupaciones materialistas—, esto por lo menos sugiere que una reacción común al criptocolonialismo puede tomar la

forma de una actividad religiosa antimaterialista en lugares ampliamente separados por la geografía y la cultura.[16]

Tales paralelos, sugiero, están lejos de ser coincidentales. Si Tailandia y Grecia tuvieron que hacer grandes concesiones a los poderes europeos con el fin de mantener alguna semblanza de soberanía, la regimentación cultural interna —el espacio donde los agentes de poderes extranjeros muestran, por así decirlo, su propia agencia— proporcionó tales acuerdos con una base firme: establecieron un presumido código común de moralidad diplomática que daba poder a estos grupos e individuos de élite para consolidar su autoridad usando la cultura como su medida primaria y la coerción económica como su instrumento más convincente. También hubo diferencias importantes en este nivel, para estar seguros. Tailandia, a diferencia de Grecia, había existido como un Estado soberano reconocido, si bien en una forma mucho más fragmentada, por muchos siglos.[17] Su monarquía estaba localmente incrustada en los sistemas religiosos, considerando que los reyes griegos tenían que hacer demandas simbólicas sobre la corona bizantina que sonaban especialmente huecas, ya que la antigua Bizancio era ahora la ciudad más importante de los enemigos turcos de Estambul. La monarquía griega era siempre ridiculizada como extranjera, porque era ampliamente percibida como un agente clave del proceso criptocolonial.

LA ANTROPOLOGÍA Y LA BÚSQUEDA DE LOS ORÍGENES: LA ATADURA HELENISTA

Así el sánscrito era el fundamento; pero Grecia se asumía estar donde fue pensada al hacer erupción en un verdadero estallido reconocible de genio europeo, individualismo e iniciativa. Tal es el mito de origen implí-

[16] Sobre Santi Asoke, véase Marja-Leena Heikkilä-Horn, *Santo Asoke Buddhism and Thai State Response* (Turku, Åbo: Åbo akademis förlag, 1996). Sobre el movimiento Dhammakaya, véase el reporte especial de investigación de Apinya Feungfusakul (*Bangkok Post*, 21 de diciembre, 1998). Rosalind C. Morris, *In the Place of Origins: Modernity and its Mediums in Northern Thailand* (Durham, Duke University Press, 2000, p. 218), discute el compromiso de cultos medios con asuntos de la modernidad.

[17] Véase Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

cito en la disciplina. Esta antropología, aún más, no es la *anthropologia* (el estudio del papel de la humanidad en el cosmos) de la ortodoxia, sino el proyecto de una racionalidad libre de "superstición".[18] Me he encontrado con intentos casuales, informales, por representar ambas "antropologías" como fundamentalmente la misma, justo como hay una larga historia en la Grecia posindependiente que trata de probar que los antiguos filósofos fueron los precursores intelectuales de la cristiandad, pero éstas son versiones después-del-hecho de la agonía duradera griega sobre cómo el helenismo (pagano) y la grecidad (cristiana) pueden ser combinados.[19] Tampoco es el estudio de la "gente ordinaria" (*anthropi*, *anthropoi* clásico), con todos sus desperfectos y torceduras socialmente lubricantes, el modelo para la antropología como se concebía a sí misma hasta recientemente. Ese modelo es severamente neoclásico, tan neoclásico como una casa griega burguesa del siglo XIX, y, sugiero, no más cercana a esa del sistema conceptual de antigüedad de lujo.

Debido a que el caso griego nos permite ironizar la historia de la disciplina tan efectivamente, una exploración de la peculiarmente insatisfactoria genealogía clásica de la antropología puede ser útil para evaluar críticamente su papel en la descripción y análisis de la sociedad y la cultura en Tailandia o, ciertamente, en cualquier otro país que pueda ser plausiblemente contado entre las filas de las criptocolonias. Esto no es para esencializar las criptocolonias y de tal modo reducirlas todavía más a un caso de la clasificación antropológica; es usar la taxonomía para deshacer la taxonomía, pero siempre con miras a las diferencias significantes que también harán cualesquiera generalizaciones útilmente inestables. Es en este ánimo con el que propongo el caso griego, ofreciendo una manera para desenredar un discurso que, mientras pretende celebrar la independencia nacional, en realidad parece favorecer su estrangulamiento efectivo en el momento de su concepción.

[18] Véase Stanley J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

[19] Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass*..., *op. cit.*, pp. 195 y 200.

HISTORIADORES Y ANTROPÓLOGOS

El punto de comienzo institucional de la antropología como una disciplina coincide con el más temprano uso de la palabra por Tylor en 1871.[20] Pero presunciones subyacentes acerca de la civilización occidental parecen haber retrocedido los orígenes a una fecha mucho más temprana. Margaret Hodgen, por ejemplo, argumentó fuertemente contra los reclamos de Tylor de estatus originario, aduciendo evidencia impresionante para el surgimiento de la perspectiva verdaderamente antropológica en la Europa medieval y renacentista y —en un eco inconsciente de los mitos de origen etimológico propios del historiador griego— localizando sus orígenes últimos en Heródoto.[21]

Por lo menos desde su intento apasionado, aunque académico, de aclarar el registro, el más viejo, la línea clásica de ascendencia ha sido la creencia popular. En esta recensión, Heródoto no es sólo el "padre de la historia" sino también el "padre de la antropología", una sugestiva atribución de ascendencia unilineal, que también genera el mito contencioso de los hermanos rivales, la historia y la antropología, en la historia disputada de la antropología. En algunos estadios en el desarrollo de la antropología, los antropólogos han argumentado en contra de si la historia ha sido incluso relevante a las preocupaciones antropológicas. Tales debates tienen relevancia para la discusión presente cuando ocurren en el corazón del imperio. Radcliffe-Brown, por ejemplo, vio la especificidad de la historia (lo que llamó su carácter "ideográfico") como necesariamente incompatible con la clase de ciencia cultural deshistoriada que quería crear; Evans-Pritchard, a la vez producto y crítico de la empresa colonial, vio en esa misma especificidad la posibilidad para un entendimiento de la cultura alojada en la *experiencia* social de la gente ordinaria; una visión pluralista de la historia, una multiplicidad de historias.[22]

La supresión de la historia paralelizaba la supresión de preocupaciones filosóficas; en el corolario del supervivencialismo, las cuestiones acerca de los orígenes culturales olían mal. No obstante, como Vico ha mostrado, la herramienta histórica y filológica más usada para la legitimación del poder —etimología— también podía ser usada subversivamente,

[20] E.B. Tylor, *Primitive Culture*, Londres, John Murray, 1871.

[21] Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964, p. 22.

[22] E.E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, Londres, Faber and Faber, 1962.

con el fin de generar lo que Nancy Struever ha reconocido como una crítica de la discapacidad social.[23] Precisamente debido a esta persistencia aparente en que las formas de las palabras pueden enmascarar interferencias considerables de significados más antiguos, la etimología es una espada de doble filo. Evans-Pritchard, cuya lectura de Vico a través de los trabajos de R.G. Collingwood pudo haberlo sensibilizado sobre las posibilidades subversivas de la etimología, reconoció que "rara vez los antropólogos han hecho esfuerzos muy serios por reconstruir con el registro histórico y la tradición oral el pasado de la gente que han estudiado. Era mantenido que esto era un interés de 'anticuario' y que era irrelevante al estudio funcional de las instituciones para saber cómo han cambiado".[24] Pero quizá Evans-Pritchard estaba más interesado en la cuestión más simple de recuperar hechos sobre el pasado. Si bien los académicos de la tradición oral subsecuentemente querían, un tanto de manera controversial, reintroducir las técnicas de la genealogía manuscrita,[25] la mayoría de esta clase de trabajos permaneció en las manos de los folcloristas nacionalistas. Y éstos no estaban ciertamente interesados en etimologías autoritarias y subvertidas; estaban más interesados en construir las propias.

La visión de Evans-Pritchard fue un paso importante en la descolonización de la antropología. Reconoció los efectos de los eventos sobre lo que parecían ser las formas atemporales más intratables de la estructura social, en su tratamiento sobre la segmentación del linaje de los Nuer y también, especialmente, en su trabajo sobre el ascenso de la monarquía libia. Uno de sus alumnos, J.K. Campbell, un antropólogo e historiador que entrenó a numerosos académicos en ambas disciplinas, movió el aparentemente atemporal idioma del análisis de la comunidad moral de Evans-Pritchard dentro del ajuste europeo de Grecia, donde la historia, aun si la población marginal de pastores que estudió pudiera ser oficialmente excluida de ella, no podría ser soslayada por el etnógrafo.[26]

[23] La discusión sobre discapacidad civil está en Nancy Struever, "Fables of power" (*Representations*, núm. 4, 1983, p. 123).

[24] E.E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, *op. cit.*, p. 50.

[25] Véase Jan Vansina, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, Chicago, Aldine, 1965.

[26] Sobre la segmentación del linaje y la estructura del evento, véase E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Instututions of a Nilotic People* (Oxford, Clarendon Press, 1940); Paul Dresch, "The significance of the course events take in segmentary system" (*American Ethnologist*, núm. 13, 1986,

La historia y la antropología son curiosamente ambivalentes la una respecto de la otra. La oposición complementaria entre ellas yace en la facilidad con la cual cada disciplina silencia su propio objeto. Las historias institucionalizadas suprimen el tiempo en nombre del tiempo, lo que Radcliffe-Brown llamó maneras "nomotéticas" de hacer antropología, que pueden abolir la estructuración de la experiencia social en nombre de la estructura social.[27] El análisis de este proceso entraña una resistencia comprometida con el proceso de amnesia progresiva: como Vico, al demandar un punto de vista subversivo de la etimología precisamente *porque* las instituciones habitualmente la usaban para legitimarse a sí mismas, debemos tratar de tornar el nombre de la disciplina en una crítica a la identidad eurocéntrica situada en las particularidades de su historia material inescapable.[28]

En la nomenclatura de la antropología (o de cualquier otro discurso científico), la retórica de la etimología clásica no es sólo una postura; es también una instancia fuerte de ese truco retórico último, el de una retórica que niega del todo que es retórica. La demostración más simple de este punto es probable que sea la más efectiva. La etimología no sólo legitima una conexión que no necesariamente subsiste, también desvía la

---

pp. 309-324). Sobre el ascenso de la monarquía libia en este marco, véase E.E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford, Clarendon Press, 1949); *cf.* J. Davis, *Libyan Politics, Tribe and Revolution: An Account of the Zuwaya and their Government* (Berkeley, University of California Press, 1988). Sobre Grecia y Europa, véase J.K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community* (Oxford, Clarendon Press, 1964), y J. Davis, "History and the people without Europe" (en Kristen Hastrup [ed.], *Other Histories*, Londres, Routledge, 1992, pp. 14-28).

[27] A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen and West, 1952, p. 1. Sobre "estructuración", véase especialmente Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, University of California Press, 1984.

[28] Debemos agregar, irónicamente, que incluso aquellos antropólogos que han minado a Vico por sus muy considerables apreciaciones, han virtualmente ignorado su centralidad en una lectura subversiva de la historia clásica y, de ese modo, de una historia clásica subversiva al proyecto crítico de examinar los supuestos eurocéntricos que subyacen a la práctica antropológica. En estas lecturas antropológicas "neutrales" de "profesionales" (*e.g.*, José Guilherme Merquior, "Vico et Lévi-Strauss: notes à propos d'un symposium", *L'Homme*, núm. 10, 1970, pp. 81-93), el material que Vico usó parece ser incidental a las ideas, más que —como Vico intentaba— crítica para el entendimiento de un mundo moderno en el cual hemos reexpropiado la cultura clásica para fines ideológicos exclusivos.

atención de la efimeralidad de esa conexión —ciertamente, la materializa— por el dispositivo de proclamar significante cognado como si se tratara de un solo significado, colapsando todos los cambios temporales en la significación en una verdad única, indivisible y eterna. La derivación de "antropología" de *anthropos* y *logos* descansa en idealizaciones, argumentablemente más apropiadas a la Ilustración y al Romanticismo que al pensamiento clásico, tanto de la humanidad como del discurso. En Tailandia, donde la terminología de las ciencias humanas es toda derivada del sánscrito, el término para "antropología" —*manutsayaawithayaa*, "la ciencia de la humanidad" (*cf. manutsaat*, "humanidades" y *manutniyom*, "humanismo")— es un calco lingüístico de la terminología occidental pero que evoca una autoridad escriturística a través de su uso del sánscrito. Aquí, la palabra usual para "persona", *khon* (como en *khon thai*, "persona tailandesa"), no posee esta resonancia y no tendría sentido en un contexto académico tailandés moderno; y todavía (junto con *phuu* y el prefijo *nak-*) captura más o menos el rango de significados sociales implicados por el uso cotidiano del griego *anthropos*, "persona", aunque es neutral respecto de los defectos morales cotidianos que van con el ser una persona sociable ordinariamente, y eso está implicado en la frase griega *¿anthropi dhen imaste?*, "¿no somos humanos?". Es quizá significativo que en Tailandia la antropología, una disciplina enseñada en el sistema universitario nacional, tenga una historia de varias décadas; el primer departamento griego de antropología social fue fundado en 1986.[29] Y ni los antropólogos griegos tienen que dirigirse a la hegemonía atrincherada de los estudios folclóricos nacionalistas, sino que la misma ordinariez de la temática de la disciplina la hizo más difícil de asir: la municipalidad resentida de Mytilene, donde el primer departamento universitario de antropología social reemplazó al departamento de educación popular (y populoso), votó por una moción que criticaba la "nebulosa [*i.e.*, vaga] disciplina de la antropología social".

El problema es precisamente que en griego el nombre *anthropoloyia* apareció para confirmar el sentido, entretenido por muchos académicos griegos, de que los antropólogos estaban simplemente haciendo mucho ruido académico sobre asuntos perfectamente ordinarios que no requerían elucidación. Fuera de Grecia, sin embargo, la resonancia grandiosa

[29] En la Universidad del Egeo, Mytilene (Lesbos); véase Evthymios Papataxiarchis y Theodore Paradellis, *Taftotites ke Filo sti Singkhroni Elladha*, Atenas, Kastaniotis, 1992.

de la acuñación tyloriana produjo el efecto opuesto. Como esos helenismos médicos verbosos que mistifican el trabajo de los doctores en una manera en que el mismo Hipócrates hubiera seguramente encontrado objetable, el mismo nombre de antropología aparenta alojar sus orígenes en el pensamiento clásico. Sobre todo, evoca una noción de teoría abstracta que ha llegado, como Détienne señaló, a ser identificada en los escritos de Hegel con la noción de Europa misma.[30] Apelaba a la vez a un punto de vista de la ilustración del ejercicio de razón pura y de una visión romántica de la naturaleza humana. La relación de Grecia con las demandas europeas de hegemonía intelectual e incluso de trascendencia —un fenómeno que Humpreys[31] específicamente trazó hasta los griegos antiguos— hace de su exclusión relativa del canon teorético un punto de interés particular. Pero también debemos considerar por qué otros países similarmente han sido excluidos. No es un asunto de tamaño (Tailandia, por ejemplo, tiene cerca de cinco veces la población de Grecia); ni, obviamente, es el resultado de la dominación colonial, no sólo porque estos países son precisamente los que *no* fueron directamente gobernados por los poderes coloniales, sino también porque estos países por largo tiempo han sido y aún permanecen como los sitios de algunas de las construcciones teóricas más energéticas: India, Indonesia, largas franjas del África subsahariana, el interior de Australia, el Magreb, sólo por nombrar los casos obvios.

LINAJES E IDENTIDADES

Tan total es la asunción que Grecia es la Hélade del pasado clásico que la primera etnografía principal de un griego sobre una comunidad griega *moderna* de hecho tuvo que ser subtitulada *Una aldea en la Grecia moderna*.[32] (Siendo un etnógrafo de la Grecia de hoy, proporciona una introducción refinada al problema, ya que los interlocutores de uno están aptos para asumir automáticamente que uno es un arqueólogo clásico.)

[30] Marcel Détienne, *The Creation of Mythology*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 8.

[31] S.C. Humpheys, *Anthropology and the Greeks*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.

[32] Ernestine Friedl, *Vasilika: A Village in Modern Greece*, Nueva York, Holt, Rinehart and Wilson, 1962.

Por lo menos otras civilizaciones que Occidente podía traer para canonizarlas como "grandes" —India, China y Japón— eran lo suficientemente exóticas y claramente "no nosotros". Como tal, su extensión en los tiempos modernos no planteó una gran amenaza potencial a la autoconstitución de "Europa"; parecían unívoca y enfáticamente no realmente "modernas". Colectivamente, los ideólogos nacionalistas europeos distinguieron las civilizaciones antiguas del mundo, incluida la de Grecia, de la civilización moderna, al invocar la homogeneidad relativa de la anterior en comparación con la última.[33] Pero ésta no es toda la historia; la asunción de que los griegos de algún modo engendraron a Occidente como un todo significaba que ellos tenían que ser invocados y suprimidos al mismo tiempo. Lévi-Strauss argumentó que todos nuestros comentarios sobre mitos antiguos no son sino variantes de esos mitos, y que probablemente sea intrigante descubrir aquí un proceso edípico en el mismo corazón de la historia intelectual europea.[34] Heródoto es, recordemos una vez más, aclamado como el *padre* de la antropología moderna. Quizá no sea coincidencia que una tradición intelectual relacionada cercanamente, esta vez en la forma de filología clásica, triunfó de acuerdo con Martin Bernal:[35] ¿al suprimir estas mismas opiniones de Heródoto acerca de los orígenes de Grecia y por lo tanto de la cultura europea, con el fin de generar un mito de una génesis espontánea?

La Grecia clásica de los antropólogos es así, por la mayor parte, una quimera. Aquellos que hicieron descubrimientos excitantes, al aplicar las técnicas antropológicas a los materiales clásicos, permanecen marginales a la antropología por lo menos, si no a la filología clásica igualmente. Jane Harrison era una filóloga por preparación, mientras que las exploraciones de Louis Gernet en cultura clásica han sido raramente invocadas por antropólogos modernos, excepto por unos pocos que compartieron su interés especial por la Atenas clásica y su vida social; S.C. Humphreys, por ejemplo. Ciertamente, la apatía general que saludó la reedición en inglés del principal trabajo sobre la Grecia clásica de Gernet[36] parecería sugerir que la misma idea de una perspectiva teorética derivada del pasado clásico hubiera debido ser decididamente mal recibida.

[33] Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass*..., *op. cit.*

[34] Claude Lévi-Strauss, "The structural study of myth", *Journal of American Folklore,* núm. 68, 1955, pp. 428-444.

[35] Martin Bernal, *Black Athena*..., *op. cit.*, p. 78.

[36] Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, París, F. Maspéro, 1965.

Las apelaciones a un supuesto conocimiento del mundo clásico eran también algo más que caricaturas. Así, por ejemplo, la caracterización de Ruth Benedict del ethos cultural como "apolíneo" (refrenado y racionalista) o como "dionisiaco" (frenético y orgiástico) meramente tomó un segmento complicado de la filosofía religiosa griega, refractado a través de los escritos de Nietzsche, como base para crear tipos ideales que perdieron su significado original a través del simple hecho de ser reificados de esta manera. En la Grecia antigua, estas condiciones personificadas de la psique humana extraían significación de la tensión juguetona reconocida para subsistir entre ellas a lo largo de la sociedad humana; Benedict, al cortarlas de manera bastante abierta de sus raíces en la vida social griega, las volvió caricaturas que no tenían nada que ver con la cultura antigua de la cual ella dijo haberlas derivado. Benedict sí reconoció algunas de estas desviaciones: "las instituciones apolíneas han sido llevadas mucho más lejos en los pueblos que en Grecia. Grecia bajo ningún aspecto era tan resuelta. Grecia no ponía en práctica, como los pueblos, la desconfianza del individualismo que el modo de vida apolínea implica, pero que en Grecia se desestimó debido a fuerzas con las cuales entraba en conflicto".[37] Por cierto no lo podrían haber hecho, si se suponía que permanecieran como los ancestros emblemáticos de aquellos más resuelta autoproclamados individualistas: los europeos. Hay indicaciones históricas de esto: "la civilización griega […] es ininteligible sin reconocer las compensaciones dionisiacas que también institucionaliza. No hay 'ley', pero algunos derroteros característicos diferentes, cual una actitud dominante, puede tomar". Pero entonces uno preguntaría, ¿para qué invocar en absoluto a los griegos?

Aquí, pienso, la respuesta ha de buscarse en la historia de la identidad europea. Benedict está reflejando, quizá inconscientemente, un punto de vista de la civilización europea, especialmente de su punto de vista griego, en el cual la posibilidad de la elección constituye la ideología y práctica de agencias características conocidas como "individualismo", una agencia ligada históricamente no sólo al surgimiento de la propiedad privada sino también a la emergencia de ese individualismo colectivo conocido como nacionalismo.[38] El "individualismo escabro-

[37] Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1934, p. 57.

[38] Sobre el individualismo posesivo, véase C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke* (Oxford, Clarendon Press, 1962); sobre su extensión al nacionalismo, véase Richard Handler, *Nationalism and the Politics of Culture*

so" estadounidense, en sí mismo una ética colonial, cae dentro de la misma tradición. Probablemente Benedict no vio la necesidad de cuestionar tales asunciones, más allá de remarcar, con la precisión de un buen académico, que del modelo griego, del cual Nietzsche derivó estos tipos ideales, podían útilmente ser desmembradas y distribuidas entre las varias personas nativas que estudiaba. Evidentemente, no sintió urgencia de cuestionar la asunción motivadora que este movimiento indica: que los nativos carecen de las improntas de la verdadera civilización europea: agencia, individualismo y la elección ideológica que hoy asociamos con la idea de "sociedad civil". Uno puede hacer juicios similares de la avidez con la cual algunos antropólogos de la persuasión estructural, sin duda encantados de encontrar su trabajo citado en la elicitación de la prevalencia del binarismo en el pensamiento presocrático,[39] perpetuaron el punto de vista de que las formas más simples de binarismo representaban un estado "frío" del desarrollo cognitivo, e inadvertidamente usaban la historia dinámica de la filosofía griega para perpetuar el punto de vista supervivencialista de un mundo dividido entre nativos y europeos; una simple oposición binaria si alguna vez hubo una, y sólo levemente transformada en la oposición entre colonizados y colonizadores.

GRECIA Y EL MUNDO MULTICULTURAL

Que la identidad europea es el asunto se vuelve inmediatamente claro cuando examinamos más críticamente las tácticas de Margaret Hodgen para rastrear la historia de la antropología, mucho más atrás que su punto convencional de origen en la clase dirigente profesional de la academia victoriana. El acercamiento de Hodgen es a la vez académico e ideológico. En un acercamiento que reproduce el propio helenocentrismo

in Quebec (Madison, University of Wisconsin Press, 1988), y Michael Herzfeld, "The European self: Rethinking an attitude" (en Anthony Pagden [ed.], *The Future of Europe: From Antiquity to the European Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 139-170).

[39] G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966; *cf.* Rodney Needham, "Introduction", en *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, p. xxix.

del historiador de la antigüedad,[40] Hodgen explícitamente acredita a Heródoto con una racionalidad y un relativismo que anticipan a la antropología moderna; aún más, insiste en su apetito por viajar, algo que comparte con Tucídides pero que más tarde sólo reaparece con Colón y con la europeización de América. Es también relevante, en este contexto, que ella castiga a los escritores medievales por carecer del entendimiento mostrado por Heródoto, señalando que fue sólo con la renovación del contacto más allá del mundo inmediatamente conocido que la tolerancia para los exóticos otros reaparece: conocimiento significa entendimiento, y la historia en colapso, de esta manera, simplifica las demandas helénicas implícitas de la epistemología occidental. En algunos puntos ella aclara, aún más, que su meta es una justificación histórica, no meramente de la antropología como una disciplina, sino más particularmente de su actividad de diagnóstico: trabajo de campo por observación participante.

La desconfianza de Hodgen hacia los observadores medievales emana del mismo idioma del eurocentrismo que también ha desvanecido a Bizancio de la historia entera de la antropología. Fue en la historia tempestuosa de las relaciones bizantinas con el Occidente latino que la identidad europea se pensó definitivamente separada de aquella de los griegos contemporáneos; de ahí que el resurgimiento de lo neoclásico en Grecia generaría eventualmente las tensiones que son tan características de la política y la cultura griegas de hoy; especialmente, un binarismo penetrante de motivos, en el cual el neoclasicismo dirigido del exterior compite con una potencial forma autocrítica (pero con frecuencia meramente "nacionista" más que "nacionalística") de nativismo orientado-oriental, un orientalismo implosionado.[41] La difundida hostilidad de los monjes griegos y otros hacia el papa, durante su visita en 2001 a su país, muestra que "el Occidente" no es de ninguna manera visto con ecuanimidad o placer, incluso cuando el blanco no son Estados Unidos o la Unión Europea (de la cual Grecia es un Estado miembro ahora).

Como la autopresentación neoclásica, oficial de los griegos, la cual es un rechazo de las especificidades de la historia local y de la experiencia

[40] Véase Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology...*, *op. cit.*, p. 28; François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'Autre*, París, Gallimard, 1980.

[41] La distinción terminológica sigue a Dimitrios Tziovas, *The Nationalism of the Demoticists and its Impact on their Literary Theory (1888-1930): An Analysis Based on the Literary Criticism and Essays*, Amsterdam, A.M. Market, 1986.

social, Hodgen resume la historia antropológica; y así, en parte, la anula. Los antropólogos probablemente reconocerían fácilmente el proceso como una clase de "telescopeo" temporal característico de muchas culturas no literarias y más comúnmente expresado a través de la "amnesia cultural" de los sistemas de linaje.[42] Al buscar lazos ostensibles entre Heródoto, Colón y los victorianos (donde también menosprecia la Ilustración como un periodo de regresión intelectual para la antropología), hace conexiones con toda una serie de *topoi* ideológicos: individualismo escabroso, empresa, exploración visual, contacto mercantil o imperial, y de manera demasiado simple, sólo "estar ahí"; la demanda principal, como ha señalado Clifford en su provocativo análisis de la ideología del trabajo de campo, de "autoridad etnográfica".[43]

Sin duda, los escritores medievales que minaron a Heródoto sí ciertamente, como Hodgen clama, simplificaron y refundieron mucho de lo que tuvo que decir. Su experiencia de otras partes del mundo era, como ella lo señala, mucho menos directa que la de Heródoto, y su interés más interiormente dirigido. Que Hodgen no haya discutido los igualmente impactantes elementos de su similitud con Heródoto es más que nada un indicador de los estándares filológicos por los cuales los juzga; esos estándares, sin embargo, son también los medios por los cuales la cultura europea evita ver sus propias textualizaciones de alteridad como simbólicas de un compromiso necesariamente ideológico con la diferencia cultural. Es de notar cómo los escritores nacionalistas griegos del siglo XIX, quienes sean, ignoraron esa fase de la cultura griega o simplificaron su grecidad más allá de su reconocimiento, y cómo de igual manera los historiadores de la antropología moderna han construido una genealogía en la que la Edad Media simplemente no figura en absoluto, o han tratado a esa fase como una aberración a través de la cual algo del genio antiguo, a pesar de todo, se las ingenió para sobrevivir, para entonces renacer bajo condiciones de modernidad naciente. Es una historia conveniente.

En un mundo eurocéntrico que se define a sí mismo en un estilo circular evocando una Grecia clásica que se ha construido a sí misma, el papel de la antropología como un mito de origen puede esperarse que produzca un compromiso fuerte con alguna forma de derivación clásica.

[42] La terminiolgía es de Ioan Lewis, "Force and fission in northern Somali lineage structure", *American Anthropologist*, núm. 63, 1961, pp. 94-112.

[43] James Clifford, "On ethnographic authority", *Representations*, núm. 2, 1983, pp. 118-146.

Bajo estas circunstancias, la parquedad de puntos de referencia clásicos explícitos es convincente. Desfila una ascendencia que no puede ser muy precisamente rastreada. La antropología, a fin de hacerse merecedora del estatus de ciencia moderna, debe ser capaz de aducir raíces en la cultura antigua: una réplica precisa de la paradoja dominante del nacionalismo europeo mismo, el cual quería arraigarse a sí mismo en la Grecia clásica mientras que al mismo tiempo relegaba a la última al dominio de lo premoderno, social y culturalmente indiferenciado, una sociedad de tipo ideológicamente primitivo: una proyección necesaria en un universo verdaderamente supervivencionalista.

El redescubrimiento de la Grecia antigua ha requerido de un desarrollo muy diferente, consistente con las inclinaciones más reflexivas y anticolonialistas de la disciplina de hoy. Es convincente que, precisamente cuando los clásicos están desapareciendo de muchos currículos occidentales, un vínculo más generoso con la Grecia clásica ha comenzado a emerger. El desvanecimiento gradual del aprendizaje clásico en los salones de clase de Occidente acompaña el deceso de las hegemonías mundiales imperiales que fueron las que más entusiastamente lo apoyaron. En consecuencia, los griegos sólo regresan a la conciencia como jugadores significantes en la constitución de la antropología, al mismo tiempo que el comienzo de un interés más sistemático en los griegos modernos está en curso. La rehabilitación de Heródoto de Hodgen apareció en Estados Unidos en el mismo año, 1964, que *Honour, Family, and Patronage*, de J.K. Campbell, fuera publicado en Inglaterra.

Ya antes Hodgen había notado que la forma del supervivencionalismo adquiere contornos peculiares cuando la antropología misma se encuentra ocupándose del papel de los griegos, antiguos y modernos, en la constitución de la cultura europea.[44] En la versión tyloreana, las supervivencias apuntan hacia atrás, a tiempos más primitivos, considerando que la versión neoclásica trataba de identificar los remanentes de un proceso de decaimiento más que de avance —las “reliquias tristes” de un pasado glorioso confinado en la estupidez pasiva de los campesinos de hoy—. No obstante, la paradoja yace en esta circunstancia: el pasado clásico era tanto el imprimátur ideológico de la respetabilidad cultural y al mismo tiempo una versión necesariamente menos com-

[44] Margaret T. Hodgen, *The Doctrine of Survivals: A Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man*, Londres, Arrowsmith, 1936, p. 48, nota 1.

pleja, menos sofisticada del presente europeo. El colapso del supervivencionalismo en las próximas generaciones de la antropología enterró esa paradoja de una vez y para siempre al reconstruirla sobre las ruinas: removió a la Grecia clásica tanto de la ascendencia intelectual autoconsciente de la disciplina como del corpus de los casos etnográficos legítimamente comparables. En el momento que Hodgen buscaba restaurar a Heródoto a su lugar a la cabeza de la genealogía disciplinaria, y J.K. Campbell (1964), Ernestina Friedl (1962) e Irwin T. Sanders (1962) comenzaron el importante proceso de instalar a Grecia dentro del dominio de la etnografía aceptable, el proceso de amnesia estructural había permitido a la sofisticada racionalidad europea conjuntar a Heródoto con la antropología moderna, para reemplazar la superioridad europea crudamente racista de escritores tales como Gobineau, quien consideraba a los griegos como "orientales" aunque también profesaba su gusto por ellos.[45] Esta racionalidad, en los trabajos de Hodgen y en las pontificaciones de Gobineau, censura la fase medieval "supersticiosa" al tratar a sus ciudadanos, en buena medida, como los antropólogos anteriores habían tratado a las culturas "primitivas" que estudiaban. Los griegos definitivamente habían desaparecido de la definición hegemónica de "europeo"; tragados por los bizantinos "medievales" y los otomanos "orientales". De este modo, con seguridad puestos en cuarentena de las realidades de la sociedad y cultura europeas modernas, ahora podrían reaparecer (como "griegos modernos") en los escritos de unos pocos antropólogos como "sujetos etnográficos".[46]

[45] J.K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage*..., *op. cit.* Sobre Gobineau, véase el artículo especial de *Nouvelle Revue Fraçaise*, "Special issue on Gobineau", 1964, p. 119.

[46] El trabajo de base para este proceso ya había sido situado hace siglos. Al equiparar el nombre turco-árabe para sus antecesores bizantinos con una identidad no europea en la cual ellos se reconocían a sí mismos (como *Romii*), los griegos por fuerza habían accedido al proceso de su marginalización de la corriente principal europea: el bizantino ya era un imperio romano corrupto vuelto otomano, muy ajeno al espíritu helénico que los europeos admiraban tanto. Los griegos habían (o aquí, más precisamente, los helénicos), para todos los intentos y propósitos, dejado de existir. Su reconstitución como un Estado-nación, ostensible durante la mitad del siglo anterior, cuando la antropología se convirtiera en un discurso profesional, proporcionó un *cordon sanitaire* entre Europa y el Oriente en el tiempo cartográfico; mientras la antropología desempeñaba la misma función en el espacio discursivo (Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass*..., *op. cit.*), los griegos podían ser helénicos sólo si aceptaban pertenecer a una era pasada, celacantos culturales que validaban el derecho autoproclamado del Occidente a burlarse de su primitivismo y su decadencia.

Al hacerse cada vez más rápida la desaparición de los clásicos tanto de los salones de clase como de la lista de lecturas diplomáticas, incluso la resucitación legitimizadora de autores antiguos comenzó a generar un entendimiento mucho más crítico del papel de la historia antigua de Grecia en la instrucción de los corredores de poder imperiales. Tales desplazamientos tectónicos, sin embargo, son profundamente perturbadores para las élites de las criptocolonias, cuyos roles dependen del mantenimiento de los viejos entendimientos. Muchos griegos educados hoy en día, especialmente los de inclinaciones conservadoras, se sienten ofendidos por el rechazo de Martin Bernal[47] de la idea de que la cultura helénica emanó completamente formada del suelo de Grecia: la idea de que la cultura griega pueda ser "africana" se tiene como una traición entre los más leales sicofantes culturales; un destino no del todo inusual entre las élites coloniales, hay que señalar.[48] Aun aquellos que se inclinan más a la izquierda están molestos por la amenaza a la única demanda de los griegos: la importancia universal que ven en el surgimiento del multiculturalismo occidental, lo cual vinculan con el deceso de los clásicos; un periodista compasivo, quien aparte de eso reportó mis comentarios sobre el nacionalismo griego como bastante acertados, me juzgó incorrectamente, como queriendo ver en Grecia a la "víctima de una nueva moda [*i.e.*, multiculturalismo]".[49] No obstante, es precisamente en este punto donde los antropólogos comienzan a tratar a la Grecia antigua, no como una curiosidad etnológica pintoresca (como hicieron los supervivalistas), no como una fuente vaga de autoridad ancestral para el Occidente, sino como parte de una historia global en la cual el colonialismo pudo haber extendido el mundo pero el ingenio local transformado activamente. El multiculturalismo reconoce la contribución de los griegos, pero no en conformidad con la historia canónica construida en el apogeo de la dominación imperial. Permítanme demostrar con un solo ejemplo impresionante lo que este cambio podría entrañar. Stephen Gudeman[50] ha colaborado con un colega local (colombiano) para rastrear una verdadera genealogía de las

[47] Martin Bernal, *Black Athena*..., *op. cit*.

[48] T.M. Luhrmann, *The Good Parsi*..., *op. cit*.

[49] Takis Mikhas, "I Elladha, thima mias neas modhas", *Eleftherotypia*, núm. 24, febrero de 1994, p. 44.

[50] Stephen Gudeman y Alberto Rivera, *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

ideas desde Aristóteles y otros, más tarde pensadores de las teorías folclóricas de los campesinos colombianos y de los antropólogos por igual. Pero nótese que aquí es un acto de desafío doble: no solamente Gudeman y su colega reintroducen los modelos griegos clásicos a fin de rastrear los orígenes de las variantes que encontraron en el Nuevo Mundo, un movimiento que Gudeman ha expandido subsecuentemente en su trabajo teorético, sino que los compararon con los modelos indígenas y tomaron a los últimos seriamente como construcciones teoréticas. Al hacerlo así, colapsaron la distinción absoluta que muchos escritores presupusieron entre teoría y etnografía. Tal movimiento desafía la autoridad académica así como la autoridad mayor del canon occidental. Pero también supone compartir esa ascendencia helénica y europea quintaesencial, no sólo con un colaborador académico local, sino también con los "nativos". Éste es un cambio genuinamente reflexivo de perspectiva.

LA ANTROPOLOGÍA Y EL DESTINO DEL HELENISMO

Tales cambios reimportan ironías dentro del espacio original de análisis. El término "Grecia moderna", por ejemplo, es cada vez más objeto de cuestionamiento informal, aunque persiste en el uso académico cotidiano. Hay una razón en esto: a quienes hacemos investigación etnográfica en Grecia, se nos confronta por la suposición automática de que debemos ser arqueólogos (una suposición que se hace tanto más recalcitrante por la ahora estrepitosa ausencia de un conocimiento general sobre la cultura griega clásica). No se puede prescindir de la suposición enteramente, ¡ojalá, porque proporciona una de las pocas maneras de recordarle a la gente que el país está todavía habitado! Irónicamente, el modelo de una continuidad perfectamente integrada entre la Grecia antigua y la moderna, tal como se articula en los discursos nacionalista y criptocolonial, no puede desaparecer, porque aparentemente restaría conciencia de la población *viviente* también.

Podemos comenzar a buscar un fundamento común para tales exclusiones al pensar en los lenguajes de la erudición. Aunque lo que sigue es un juicio basado en impresiones, someto a consideración que es precisamente en las criptocolonias que los lenguajes locales, más que los lenguajes del gobierno imperial, sirven a las metas de la publicación

académica. A primera vista, ésta es una orgullosa reafirmación de la independencia cultural, y ciertamente debería ser interpretada así. Pero también es, y aquí está el truco, un medio de autoexclusión, y no solamente de la más extensa comunidad académica internacional dominada por el inglés, el francés y el español (con dosis en aumento de japonés, chino, alemán, y puede ser que del ruso y del árabe); más aún, contribuye a un sistema de dos niveles en el cual los académicos locales han tendido a escribir en el aislamiento de sus contrapartes extranjeras, quienes raramente citan el trabajo de los académicos locales, excepto cuando son publicados en inglés o francés.

Esta situación está comenzando a cambiar. Si uno revisa las bibliografías de las monografías recientes acerca de la etnología de Grecia, la proporción de títulos griegos se ha incrementado, y hay trabajos basados en la investigación griega pero que pretenden ofrecer un alcance teorético más amplio que están comenzando a figurar en las citas incluidas en las monografías que se ocupan de otras partes del mundo; significativamente, en el contexto presente, Seremetakis, que escribe (en inglés) sobre Grecia, aparece en un estudio reciente de Tailandia.[51] Por raro que parezca, la etnografía de Italia queda rezagada aquí más atrás; a pesar de los intentos heroicos de George Saunders[52] por promover el pensamiento de Ernesto de Martino, por ejemplo, la mayoría de las referencias en italiano a etnografías de Italia son de trabajos históricos, sociológicos, de ciencia política o periodísticos, e ignoran en su mayor parte la lista impresionante de erudición italiana sobre las palabras locales en italiano: ¡una tradición que parece haberse metido en problemas con una situación editorial no menos quebrantada por el localismo que la política del país en su totalidad!

Tales cambios muestran que el criptocolonialismo tiene consecuencias reales, y que éstas son a veces impredeciblemente lentas en responder a los cambios en la balanza del poder global. Es más, sostengo que las criptocolonias han sido doblemente victimadas: no sólo han sufrido muchos de los efectos económicos y políticos del colonialismo en sí, sino que para entonces se encontraron a sí mismas excluidas, material y

[51] Rosalind C. Morris, *In the Place of Origins...*, *op. cit.*, cita aquí a C. Nadia Seremetakis ("The memory of the senses: Historical perception, commensal exchange, and modernity", *Visual Anthropology Review*, núm. 9, 1993, pp. 2-18).

[52] George R. Saunders, "'Critical ethnocentrism' and the ethnology of Ernesto de Martino", *American Anthropologist*, núm. 95, 1993, pp. 875-893.

epistemológicamente, por las fuerzas masivas que sostenían los binarismos de la *Realpolitik* de finales del siglo xx. Atrapadas en la lógica exclusionista de las oposiciones de la guerra fría, también han sido exprimidas entre los poderes imperiales y sus víctimas reconocidas oficialmente. Esto ha permitido a las élites locales mantener su asidero en el poder en maneras que en otras partes resultaron ser vulnerables, y también ha llevado a desafíos que parecen ser notablemente similares en algunas situaciones criptocoloniales. Las trayectorias que desembocaron en la revuelta estudiantil del Politécnico en 1973 en Atenas y en la masacre de estudiantes en 1976 en la Universidad Thammasat en Bangkok, así como en desarrollos subsecuentes en ambos lugares, son lo suficientemente similares como para sugerir que estos eventos pueden indicar consecuencias comparables (aunque no idénticas) a la dinámica de la guerra fría. Pero estas dinámicas siguieron caminos ya bien establecidos de política global, en los que las criptocolonias fueron forzadas a jugar roles no de su propia elección. Dentro de este contexto geopolítico mayor, sus discursos civilizacionales —súplicas para el reconocimiento y respetabilidad— siguieron la dinámica paralela de una jerarquía global de la cultura. La relativa indiferencia con la cual el Occidente ha generalmente reaccionado a tales peticiones, sugiere que las criptocolonias —las que en el mundo poscolonial no pueden de manera persuasiva presentar sus reclamos para "reparaciones" culturales o económicas— deben continuar luchando, agobiadas por sus pasados antiguos, con un futuro en el cual no hay hasta ahora un espacio categórico claro.

La realidad de la herencia del colonialismo es que la jerarquía global del valor cultural que ha creado persiste mucho después de la defunción de los imperios militares y políticos. Las luchas griegas por conformarse a las imágenes dominantes de la cultura helénica, solamente confirman su subordinación cultural a tales modelos importados. Se vieron atrapadas en un dilema doble. Si destacaban idiomas culturales familiares, estaban "contaminadas" por influencias eslavas y turcas; el cotidiano no era realmente griego. Pero si, en lugar de eso, seguían los modelos helénicos, eran ridiculizados por su devoción servil a un pasado que celebraban haber perdido y por la recuperación de aquello que era considerado por los mismos extranjeros, quienes se burlaban de ellos. No hay nada intrínsecamente "malo" en la influencia eslava o turca; tampoco hay ninguna razón para suponer que los valores celebrados por la Ilustración y la Europa romántica eran inherentemente "buenos". Pero han llegado a

dominar el ambiente global, sustentados por realidades internacionales, y las criptocolonias han tenido por mucho tiempo que escoger entre adaptarse a ellos o arriesgarse aún más a una aplastante marginalización. Es fácil, en estos términos, ver por qué un trabajo como el de Bernal provoca tal mezcla tensa de ansiedad y resentimiento en Grecia.

En el caso de Tailandia, vemos una dinámica estrechamente relacionada. Especialmente en su cultivo de gobernantes extranjeros, los reyes tailandeses del siglo XIX fueron peticionarios del reconocimiento cultural que sólo unos cuantos estaban preparados para concederles; el zar ruso, quien fue el único monarca "europeo" que recibió al rey siamés Chulalonggorn con toda la dignidad, se enfrentó a dudas extendidas acerca del derecho de su propio país para contarse a sí mismo como "europeo", y sin duda estaba feliz de mostrarse a sí mismo más civilizado que sus pares monárquicos, quienes despreciaban su país. Aún más, como Winichakul ha mostrado, los intentos de los siameses de presentarse a sí mismos como socios iguales a los europeos en el trabajo de la civilización, especialmente en las grandes ferias mundiales del apogeo del colonialismo, los llevaron a la humillación continua. Fue sólo cuando el pabellón siamés fue literalmente colocado entre aquellos de las colonias que fueron capaces de encargarse de esa humillación directamente, y para el efecto lograron su reclasificación y recolocación; la mayoría del tiempo, Siam daba la apariencia de ser un país más imitativo que productivo.

En tanto que el proyecto siamés de *siwilai* era capturar el aura del logro tecnológico asociado con el Occidente, un intento que tal vez aún imbuye aspectos de la modernidad tailandesa, el proyecto griego tenía más que ver con la recaptura del aura de una eterna quintaesencia europea. Ese proyecto aún subyace al lamento griego común de que el Occidente "se robó la luz" de la Hélade y justifica la apropiación de los elementos culturales de la Europa occidental —por ejemplo, las estructuras gramaticales— en lo que, de acuerdo con la ideología dominante, es la verdadera cultura de Grecia. Pero en tanto que los griegos veían este proyecto como un *regreso* al liderazgo cultural, sus patrones europeos lo veían simplemente al igual que veían los proyectos civilizacionales tailandeses: como un intento de *ponerse al día* con el Occidente.

El criptocolonialismo es de este modo la exclusión de ciertos países de las ventajas de la modernidad globalmente dominantes. Esa exclusión está reflejada en la historia de la antropología. Mientras que las anteriores colonias se convirtieron en objetos importantes de la reflexión teorética,

las criptocolonias tuvieron una relación más ambigua y frustrante con la producción de la teoría antropológica. Aun cuando no quiero exagerar esta distinción, la cual es mucho menos aplicable ahora que lo que hubiera sido hace dos décadas, sospecho que mucha de la labor teorética conducida en las criptocolonias ha permanecido marginalizada; en contraste dramático, por ejemplo, con los "estudios subalternos" en el subcontinente indio o los "estudios poscoloniales" en el África subsahariana.

No quiero sugerir que países particulares *deberían* aparecer como los portadores de nueva teoría. La teoría en sí misma es una categoría problemática; sus vínculos etimológicos cercanos con el griego para "observación" deberían, siguiendo el uso subversivo de la etimología de Vico, subvertir cualquier discriminación simplista entre teoría y observación, como formas contemporáneas de práctica académica; una observación en sí misma, como Fabian lo nota, es un tropo de dominación. [53] Así, mi meta no es prescribir un regreso al pedestal, histórico o teorético; más modestamente, quiero argumentar que esos países que han sido excluidos en cualquier grado significativo de la producción de la teoría social pueda ahora, en lugar de eso, servir como fuentes de entendimiento de las pretensiones hegemónicas que la teoría social ha tendido, con frecuencia inadvertidamente, a respaldar. ¿Si comparar la antropología con la construcción de la nación griega ha parecido un ejercicio útil, no ganaríamos entendimiento al comparar la antropología (o la sociología, o los estudios culturales o incluso la historia) con el discurso tailandés de *siwilai*, por ejemplo?

Tales ejercicios, de los que la variedad potencial es enorme, desafiarían una estructura hegemónica que, iniciada bajo el colonialismo, se repite a sí misma como tragedia o como farsa en sus sucesores.[54] La oposición entre colonizador y colonizado es en sí misma una parte discursiva de esa profunda herencia problemática. Separar en sus partes el binarismo de colonizador y colonizado puede ser desagradable para algunos, especialmente para aquellos cuyos compromisos y luchas han servido para precisar y desmantelar los males que indexan. Pero ese movimiento concomitantemente revelará la presencia de otras hegemonías, más difíciles de desensamblar precisamente porque han estado mejor encubier-

[53] Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

[54] Achille Mbembe, "Provisional notes on the postcolony", *Africa*, núm. 62, 1992, pp. 3-37.

tas. Mientras tanto, es importante no reificar el criptonacionalismo: incluso el sombrío informe de la experiencia tailandesa que he esbozado como un contraste con los griegos pueda acaso bastar para iluminar por igual las similitudes y las diferencias.

El mundo ya no está formado sólo de colonizadores y colonizados; tampoco fue nunca una escisión tan simple. La categoría provisional que he identificado como criptonacionalismo ofrece una perspectiva crítica sobre la distribución de significación cultural en la antropología y el mundo: en vez de aceptar simplemente la idea de que algunos países son de poca importancia mientras que otros pueden ser poco interesantes, nos preguntamos quién define la naturaleza de la importancia y el interés, y así desafiamos el orden mundial establecido de la política de la significación. Esto mueve a la antropología a la crítica de nuevas subalternidades y nuevas complejidades del poder. En el proceso, la antropología puede de nuevo mostrar la capacidad que ha asegurado su supervivencia contra las expectativas de su bancarrota intelectual y deceso: su capacidad de repensarse y su papel en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Abu-Lughod, Lila, "The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women", *American Ethnologist*, núm. 17, 1990, pp. 41-55.

Barmé, Scot, *Luang Wichit Wathakan and the Creation of a Thai Identity*, Singapur, Institute of South Asian Studies, 1993.

Benedict, Ruth, *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1934.

Bernal, Martin, *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987.

Campbell, J.K., *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

Clifford, James, "On ethnographic authority", *Representations*, núm. 2, 1983, pp. 118-146.

D'Istria, Dora, "La nationalité hellénique d'après les chants populaires", *Revue des deux mondes*, núm. 70, 1867, pp. 584-627.

Davis, J., *Libyan Politics, Tribe and Revolution: An Account of the Zuwaya and their Government*, Berkeley, University of California Press, 1988.

———, "History and the people without Europe", en Kristen Hastrup (ed.), *Other Histories*, Londres, Routledge, 1992, pp. 14-28.

Détienne, Marcel, *The Creation of Mythology*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
Dresch, Paul, "The significance of the course events take in segmentary system", *American Ethnologist*, núm. 13, 1986, pp. 309-324.
Evans-Pritchard, E.E., *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
———, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, Clarendon Press, 1949.
———, *Essays in Social Anthropology*, Londres, Faber and Faber, 1962.
Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.
Friedl, Ernestine, *Vasilika: A Village in Modern Greece*, Nueva York, Holt, Rinehart and Wilson, 1962.
Gernet, Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, París, F. Maspéro, 1965.
Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, University of California Press, 1984.
Gudeman, Stephen y Alberto Rivera, *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
Handler, Richard, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.
Hartog, François, *Le Miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'Autre*, París, Gallimard, 1980.
Heikkilä-Horn, Marja-Leena, *Santo Asoke Buddhism and Thai State Response*, Turku, Åbo: Åbo akademis förlag, 1996.
Herzfeld, Michael, *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
———, "The European self: Rethinking an attitude", en Anthony Pagden (ed.), *The Future of Europe: From Antiquity to the European Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 139-170.
Hodgen, Margaret T., *The Doctrine of Survivals: A Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man*, Londres, Arrowsmith, 1936.
———, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964.
Holmes, Douglas, *Integral Europe: Fastcapitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
Horn, David, *Social Bodies: Science, Reproduction, and Italian Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
Humpheys, S.C., *Anthropology and the Greeks*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.
Kazantzakis, Nikos, *Freedom or Death*, Nueva York, Simon and Schuster, 1956.
Lewis, Ioan, "Force and fission in northern Somali lineage structure", *American Anthropologist*, núm. 63, 1961, pp. 94-112.

Lévi-Strauss, Claude, "The structural study of myth", *Journal of American Folklore,* núm. 68, 1955, pp. 428-444.
Lloyd, G.E.R., *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
Luhrmann, T.M., *The Good Parsi: The Fate of a Colonial Elite in a Postcolonial Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, pp. 5-24.
Macpherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
Mbembe, Achille, "Provisional notes on the postcolony", *Africa*, núm. 62, 1992, pp. 3-37.
Merquior, José Guilherme, "Vico et Lévi-Strauss: notes à propos d'un symposium", *L'Homme*, núm. 10, 1970, pp. 81-93.
Mikhas, Takis, "I Elladha, thima mias neas modhas", *Eleftherotypia*, núm. 24, febrero, 1994.
Morris, Rosalind C., *In the Place of Origins: Modernity and its Mediums in Northern Thailand*, Durham, Duke University Press, 2000.
Mosse, George L., *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, Nueva York, Howard Fertig, 1985.
Needham, Rodney, "Introduction", en *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
Nouvelle Revue Française, "Special issue on gobineau", 1934, p. 119.
Ohnuki-Tierney, Emiko, *The Monkey As Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
Papataxiarchis, Evthymios y Theodore Paradellis, *Taftotites ke Filo sti Singkhroni Elladha*, Atenas, Kastaniotis, 1992.
Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Nueva York, Routledge, 1992.
Radcliffe-Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen and West, 1952.
Reed-Danahay, Deborah, "Talking about resistance: Ethnography and theory in rural France", *Anthropological Quarterly*, núm. 66, 1993, pp. 221-229.
Sanders, Irwin T., *Rainbow in the Rock: The People of Rural Greece*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.
Saunders, George R., "'Critical ethnocentrism' and the ethnology of Ernesto de Martino", *American Anthropologist*, núm. 95, 1993, pp. 875-893.
Scott, James C., *Weapons of the Weak*, New Haven, Harvard University Press, 1985.
Seremetakis, C. Nadia, "The memory of the senses: Historical perception, commensal exchange, and modernity", *Visual Anthropology Review*, núm. 9, 1993, pp. 2-18.
Silverman, Sydel, *Three Bells of Civilization: The Life of an Italian Hill Town*, Nueva York, Columbia University Press, 1975.

Struever, Nancy, “Fables of power”, *Representations*, núm. 4, 1983, pp. 173-185.

Tambiah, Stanley J., *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

———, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Tylor, E.B., *Primitive Culture*, Londres, John Murray, 1871.

Tziovas, Dimitrios, *The Nationalism of the Demoticists and its Impact on their Literary Theory (1888-1930): An Analysis Based on the Literary Criticism and Essays*, Amsterdam, A.M. Market, 1986.

Vansina, Jan, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, Chicago, Aldine, 1965.

Winichakul, Thongchai, *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*, Honolulú, University of Hawaii Press, 1994.

———, “The quest for ‘*siwilai*’: A geographical discourse of civilizational thinking in the late nineteenth and early twentieth century Siam”, *Journal of Asian Studies*, núm. 59, 2000, pp. 528-549.

10. EL TIEMPO DE LA ESCLAVITUD

Saidiya V. Hartman

Para mí, la historia no era un gran estrado
lleno de conmemoraciones, bandas, vítores, moños,
medallas, el sonido de vasos finos tintineando
y alzados alto en el aire; en otras palabras,
los sonidos de la victoria. Para mí, la historia
no sólo era el pasado: era el pasado y también
el presente. No me importó mi derrota,
sólo me importó que tuviera que durar tanto
tiempo. Yo no vi el futuro, y quizá así sea
como debería ser.

Jamaica Kincaid

Aquí la esclavitud es un fantasma, tanto el pasado
como el presente viviente; y el problema de la
representación histórica es cómo representar al
fantasma.

Michel-Rolph Trouillot

Una placa conmemorativa fijada cerca de la entrada al patio del castillo Elmina reza: "En eterna memoria de la angustia de nuestros ancestros. Descansen en paz aquellos que murieron. Que encuentren sus raíces aquellos que regresaron. Que la humanidad nunca más perpetre tal injusticia contra la humanidad. Nosotros, el voto viviente para respaldar esto." Como la placa sugiere, afrontar nuestra responsabilidad hacia los muertos precisa no sólo de nuestra remembranza sino de una promesa

de abjurar de la injusticia, la cual, de ocurrir, posibilita estos crímenes contra la humanidad. Parecería que nuestras vidas e incluso aquellas de los muertos dependen de semejantes actos de remembranza. Todavía, cómo recordar mejor a los muertos y representar el pasado es un asunto plagado de dificultades, si no una contención categórica.

La dificultad planteada por la petición de la placa para recordar es tanto la fe que sugiere las capacidades compensatorias de la memoria, como la confianza que evidencia en la distinción fundadora o el punto de quiebre entre el entonces y el ahora; para la distinción entre los fundadores últimos y actuales sobre la pena interminable engendrada por la esclavitud y sus consecuencias. ¿Cómo puede ser que entendamos el duelo, cuando el acontecimiento tiene todavía que terminar, cuando las injurias no sólo perduran sino se infligen de nuevo? ¿Puede uno condolerse todavía por lo que ha cesado de ocurrir? El punto aquí no es negar la abolición de la esclavitud o afirmar la identidad o la continuidad del racismo sobre el curso de los siglos, sino más bien considerar la naturaleza constitutiva de la pérdida en la construcción de la diáspora africana y el papel del dolor en la identificación transatlántica, especialmente a la luz de la petición de la placa: que aquellos que regresan encuentren sus raíces, la cual es posterior al deseo de que los muertos descansen en paz.

Intento aferrarme a estas cuestiones al examinar el papel del turismo como un vehículo de memoria específicamente en los desarrollos turísticos de Costa del Cabo y el Castillo de Elmina, en Ghana, y de *La Maison de Esclaves* en la isla de Goree, Senegal, y las maneras en que las identificaciones y los anhelos del turista, las fórmulas del turismo de raíces y las necesidades económicas de los estados africanos dan forma, efectúan e influencian nuestro entendimiento de la esclavitud y en conjunto producen una memoria colectiva del pasado.[1]

Como la placa da a entender, recordar a los muertos es reparar líneas rotas de descendencia y filiación. A este respecto, la remembranza se enreda con el reclamo del pasado, el propiciar ancestros y recuperar los

[1] En una reunión llevada a cabo en Accra, Ghana, en abril de 1955, la Organización Mundial del Turismo y la UNESCO delinearon una declaración para "promover el desarrollo económico y humano y para rehabilitar, restaurar y fomentar la herencia tangible e intangible dejada por el comercio esclavista para propósitos de turismo cultural; por esa razón, se pone de relieve la naturaleza común del comercio esclavista en términos de África, Europa, América y el Caribe" (UNESCO: The WTO-UNESCO Cultural Tourism Programme, *The Accra Declaration*, París, UNESCO, 1995).

orígenes de los descendientes de esta dispersión. Recordar la esclavitud es imaginar el pasado como el “tejido de nuestra propia experiencia”, al cual asimos como “la clave para nuestra identidad”.[2] Y el retorno tardío de los turistas afroamericanos está plagado de estos asuntos. La fijación en las raíces revela la centralidad de la identidad, no sólo en las transacciones del turismo, sino también en la escenificación del encuentro con el pasado. La identificación y el duelo están inextricablemente vinculados en este caso; ya que las raíces que estamos alentados a recuperar presuponen la ruptura del comercio esclavista transatlántico y la alienación natal y la carencia de parentesco de la esclavitud. Dicho de otra manera, los asuntos de la pérdida de nuestra identificación con los muertos son centrales, tanto en el trabajo de duelo como en la imaginación política de la diáspora africana.[3] Y, por esta razón, el dolor es un término central en el vocabulario político de la diáspora.

Al mirar un rango de prácticas —el trueque de cartas de bienvenida y de retorno, el papel del Estado en la fabricación de una memoria común de la esclavitud, los desempeños del turista y las peregrinaciones de los turistas afroamericanos de clase media—, me pongo en camino de explorar el tiempo de la esclavitud, es decir, la relación entre el pasado y el presente, el horizonte de la pérdida, el legado de la esclavitud existente, las antinomias de la redención (un principio salvacional que nos ayudará a superar la injuria de la esclavitud y la larga historia de la derrota) y la irreparabilidad. Al considerar el tiempo de la esclavitud, intento problematizar las narrativas redentoras elaboradas por el Estado en su organización del duelo, las promesas de filiación propuestas por comerciantes insignificantes, y las fantasías del origen establecidas en estos sitios esclavistas. Adicionalmente, el “tiempo de la esclavitud” niega la intuición del sentido común sobre el tiempo como continuidad o progresión, el entonces y el ahora coexisten; nosotros somos coetáneos de los muertos.

[2] Walter Benn Michaels, “Slavery and the new historicism”, en Hilene Flanzbaum (ed.), *The Americanization of the Holocaust*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999, p. 188.

[3] Véase Sigmund Freud, “Mourning and melancholia”, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 14, Londres, Hogarth Press/Institute of Psycho-Analysis, 1995, y Nicholas Abraham y Maria Torok, “Mourning or melancholia: Introyection versus Incorporation”, en Nicholas Rand (ed. y trad.), *The Shell and the Kernel*, Chicago, Nicholas, 1994.

Un componente central de los Programas de Turismo Cultural de la Organización Mundial del Turismo y la UNESCO en las Rutas Esclavistas es el desarrollo del "turismo de raíces", es decir, productos turísticos y excursiones orientados hacia los estadounidenses en búsqueda de sus raíces. Lo que importa aquí son las clases de identificación facilitadas y el grado en el cual son determinadas por su localización nacional y por el imaginario político de los turistas afroamericanos, la estrategia de desarrollo de los estados africanos, y la escenificación de estas excursiones turísticas como el retorno de los exiliados y los desplazados. A la vez que no es inverosímil ni exagerado describir a aquellos en la diáspora como exilados o niños alienados, cuestiono la suficiencia o adecuación del "retorno" como una manera de describir esta travesía transatlántica, en la que algunos han ido muy lejos al apodarla como un "pasaje intermedio opuesto", y la naturaleza de este encuentro con el pasado. ¿Hasta qué grado puede la travesía del "forastero nativo" calificarse como un retorno?[4] ¿Cómo puede uno regresar a un lugar en el que nunca ha estado o que nunca ha visto? ¿Es el retorno, entonces, una figura que sustituye a un lenguaje más adecuado de anhelo y alienación, y uno que contradice lo innegable y cierta diferencia mientras trata de reparar lo irreparable?

Si el panafricanismo ha sido animado por el deseo de una "unidad de sentimiento y acción" entre África y la diáspora, un retorno a la tierra ancestral, una nostalgia perdurable, un anhelo no logrado o quizá irrealizable para la solidaridad a lo largo y a lo ancho del mundo negro, entonces este deseo ha sido puesto en peligro por el cautiverio, la deportación y la muerte.[5] La pérdida fija nuestra mirada en el pasado, determina el presente y, quizá, eclipsa una visión del futuro. W.E. DuBois describió este horizonte de posibilidad bloqueado y momento de injuria permanente como un anochecer. Éste es, como Jamaica Kincaid escribe, "el tiempo […] cuanto ustedes han perdido es más pesado en su mente; su madre, si la han perdido; su hogar, si lo han perdido, las voces de la gente que los pudo haber amado, o quienes ustedes sólo desearon que los pudieran haber amado […] Tales sentimientos de anhelo y pérdida son mucho más pesados bajo esa luz". Ha sido anochecer por 400 años.

[4] Tomé prestado este término de Eddy L. Harris, *Native Stranger: A Black American's Journey into the Heart of Africa*, Nueva York, Simon and Schuster, 1992.

[5] St. Clair Drake, "Diaspora studies and Pan-Africanism", en Joseph E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington D.C., Howard University Press, 1982.

Si este pasado no ha pasado de largo es porque el futuro, tan anhelado, no es aún alcanzable. Este predicamento y esta aspiración son de muchos siglos.

El anhelo y la pérdida figuran centralmente en las estrategias del turismo de raíces; la pérdida de los orígenes de uno, nombres africanos auténticos, progenitores y la tierra ancestral, actúan como un ímpetu para visitar, comprar y adquirir. El turismo sacia el anhelo, explota la pérdida y propone una cura al posibilitar compromisos catárticos y lacrimosos con la era del comercio esclavista. Como el folleto de Costa del Cabo y el Castillo de Elmina hacen constar: "Prominentes entre éstas están las recreaciones de los horrores del comercio esclavista así como una representación conmovedora, solemne, de la travesía final de los africanos, mientras caminaban a través de las mazmorras infernales en espera de los barcos que los transportarían a América."

Con todo y eso, ¿qué es lo que presagia para nuestra relación con el pasado cuando la atrocidad se vuelve una mercancía para el consumo transnacional y esta historia de la derrota llega a ser narrada como una historia de progreso y triunfo? Si la dramatización de escenas de cautiverio y esclavización hace omisión de la diferencia entre sensacionalismo y testimonio, el riesgo de sobriedad para el espectáculo, y ocluye la violencia que afirman representar, también crea una memoria de lo que uno no ha testimoniado. Es decir, la recreación del cautiverio fragua una memoria personal, visceral y perdurable, de lo inimaginable. Estos encuentros fabricados y tardíos con la esclavitud posibilitan revisitar el pasado, sólo fugazmente visible en la contemporaneidad imperturbable de África, recuperando los orígenes en el contexto de transacciones e intercambios comerciales y experimentando el asombro y la bienvenida hechos posible por las narrativas del retorno. En el contexto de este encuentro con la muerte muchas cosas saltan a la vista: la crisis continua de la vida de los negros en la era de los posderechos civiles, la exclusión social del dolor y el duelo como una respuesta a los límites y fallas de la transformación política. Esencialmente, estos encuentros tardíos trajeron a la luz la promesa rota de libertad.

ENCUENTRO UNO

Un cartel fijado en la entrada del área bardeada que rodea al castillo de Elmina advierte que no se le permite a uno estar dentro de esta área, excepto a los turistas. Un grupo de muchachos adolescentes están reunidos pasando la entrada, en desafío obvio a esta prohibición. Conforme fui ascendiendo el sendero lodoso hacia la entrada del castillo, me saludaron: "¡Hermana!", "¡Una sola África!", "La esclavitud nos separó". Cada muchacho me pidió ser su amigo por correspondencia, mientras me pasaban una carta, garabateada sobre las páginas arrugadas de un cuaderno escolar. Estas cartas son esponsales que nos comprometen como familia. Cada una abre con la salutación: "Querida hermana" o "Amada hermana". Independientemente de saber ya de lo que se trata, me atrae el señuelo de devoción filial de estos amantes en ciernes. Por un momento, estos muchachos y yo somos parte de la misma prole, parientes y amigos, de una casa, y no alcahuete y patrón. Estas cartas son artículos almacenados en los circuitos locales del turismo de raíces; "Amada hermana" habilidosamente sortea y negocia con las acusaciones de amor y traición. El modo artesanal de producción y la narrativa de la esclavitud rígidamente manufacturada, la separación y la dislocación relatadas en estas epístolas no fracasan en su petición.

La carta de Kwesi comienza así:

> Por favor escríbeme. Somos una África la cual simple *(sic)* significa que somos la misma gente y sé que es por el comercio esclavista es por eso que te fuiste de aquí a los E.U.A. y quiero que sepas que eres mi hermana y yo tu hermano según la historia de nuestros ancestros y África es la madre patria de ambos así que eres bienvenida de retorno a casa *(Akwaaba)* por favor mantengámo[nos] en contacto por cartas así podríamos saber el uno del otro y conocernos bien como hermano y hermana. Comparte mis saludos con mis otros hermanos y hermanas en Estados Unidos. Gracias. Paz y amor a ti hermana mayor.

La carta de Isaac es corta. En tres líneas declara lo básico: su grado escolar, su necesidad de papel y lápices y mi estatus como una huérfana. Cierra con una admonición: que aprenda mi historia o me arriesgue a no conocer quién verdaderamente soy: "Debido al comercio esclavista pierdes a tu madre; si conoces tu historia, sabes de dónde viniste."

Francis Mensah escribe:

> No olvides escribirme porque somos una África lo cual simple significa que somos la misma gente pero sólo debido al tráfico de esclavos es por lo que pierdes a tu madre patria por otro país y este es tiempo que deberíamos saber el uno del otro y comprendernos a nosotros mismos como hermanos y hermanas y puedan aquellos que murieron en su camino a América regresarán a la madre patria y yo siempre recuerdo a todos mis hermanos y hermanas africanos en mis oraciones y que Dios te bendiga para vivir una larga vida y prosperidad y deseo que nunca olvidarás escribir a tus hermanos africanos y tú sabes que es muy doloroso que ellos comerciaron a nuestros ancestros como esclavos y me puse muy triste cada vez que leo la historia del comercio de esclavos.

El apuro de los declarativos en estas oraciones sin templar, la falta de pausa o censura, ni siquiera tiempo para recuperar el aliento, inadvertidamente expresa la presencia perdurable de la esclavitud. Pierdo a mi madre una y otra vez, una y otra vez, y una y otra vez no en el pasado sino en el hoy. Kwesi, Isaac, Francis y yo existimos en el presente doloroso del comercio esclavista. Estas cartas formulistas y tergiversadas acosan los anhelos que me resisto a admitir. De buena gana preferiría no reconocer que el lenguaje de parentela aún mantiene cierto atractivo. "Querida hermana" penetra a través de la armadura de mi escepticismo, la cual, como una costra que cubre una herida, es menos señal de recuperación que una barrera contra el aún pulsante estado de injuria.

Sin esta defensa, estoy expuesta y vulnerable; una mujer ingenua en una misión imposible: la búsqueda de parentela muerta u olvidada. Y estos muchachos pubescentes que comercian a fin de obtener plumas y morralla son el puente por el que viajaría a mi pasado. En su espantoso barullo por conseguir dinero suelto, me imaginé a Etiopía alargando su mano. En la prosa hurtada y trillada de sus cartas veo mi redención. Porto el título de *hermana mayor* orgullosamente, a pesar de saber que los términos de afecto y afiliación son parte y parcela de una *lingua franca* del comercio. Guerreo conmigo misma en una batalla entre el deseo y el discernimiento. La esclavitud le negó al cautivo toda demanda de parentela y comunidad: esta pérdida de filiación natal y el dolor permanente de los ancestros que permanecen anónimos aún rondan a los descendientes de los esclavizados. "Querida hermana" extiende la promesa de filiaciones restauradas, pero es un placebo, una pretendida cura para una injuria irreparable. En Elmina, hermana y hermano son una clase de moneda y, como tal, estas frases cariñosas circulan promiscuamente. Estos adoles-

centes desaliñados, con los bolsillos llenos con sueños del retorno y promesas de pertenencia, juegan una pelea callejera con mis anhelos; sus regalos evanescentes y efímeros de solidaridad me hieren en lo vivo.

ENCUENTROS TARDÍOS

La travesía al "hogar" es siempre un viaje de regreso, es decir, hacia atrás en el tiempo, puesto que la identificación con África como un lugar originario acontece a manera de experiencia de la esclavitud. Y, sobre todo lo demás, es un retorno tardío. Uno ha llegado muy tarde a recuperar una identidad auténtica o establecer el parentesco de uno con un lugar o con la gente. A fin de cuentas, estos encuentros o travesías acontecen demasiado tarde, demasiado tiempo después del acontecimiento, como para poder considerarse un retorno. En suma, retornar al hogar no es posible. Tampoco es esto un encuentro con África en su contemporaneidad; el presente está eclipsado por un momento anterior: el acontecimiento del cautiverio y la experiencia de la esclavitud en América. Es el encuentro de aquellos que han llegado después de "ese acontecimiento", el Pasaje Intermedio, y después de la esclavitud. Aún más importante, esta tardanza puede ser considerada como una característica esencial de lo diaspórico en eso; como James Clifford apunta, las diásporas generalmente presuponen "un tabú constitutivo sobre el retorno", así que la madre patria es aquella que siempre está ya perdida. Es esta pérdida la que subraya la imposibilidad del retorno y la tardanza inevitable de estos encuentros. Es interesante notar que los residentes en Costa del Cabo y Elmina también invocan la noción de tardanza para describir el encuentro afroamericano con África. Frecuentemente, los afroamericanos son identificados en fanti como *asika fo amba ntem*, los ricos que han llegado demasiado tarde; si ellos hubieran estado aquí antes, no sabemos lo que hubieran hecho.[6]

Esencialmente, estos encuentros tardíos iluminan las temporalidades dispares de la no libertad.[7] El encuentro con la aparente anterioridad

[6] Esta frase también sugiere que los nuevos ricos mostraban su riqueza de manera ostentosa.

[7] Homi Bhabha ("'Race', time and the revision of modernity", en *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge, 1994, pp. 247 y 253-254) describe las dimensiones de las disyunciones presentes en la escenificación del pasado, "cuyo valor repetitivo como

remota del pasado —la esclavitud y el comercio esclavista transatlántico— provee un vehículo para articular las promesas desfiguradas del presente; *i.e.,* igualdad, libertad de discriminación, la abolición de los distintivos de la esclavitud, etcétera. En suma, lo que se vuelve claro es que el pasado no es ni remoto ni distante y que África es vista, de forma absoluta, a través de una mirada atrás o retrospectiva. Por estas razones, es crucial considerar el asunto del dolor, ya que tiene influencia sobre la imaginación política de la diáspora, el cuestionamiento de la identidad nacional estadounidense y la elaboración de contranarrativas históricas. En otras palabras, ¿a cuenta de qué está conjurado el fantasma de la esclavitud?

Lo que está en juego aquí es más que exponer el artificio de barricadas históricas o la tenuidad de los marcadores temporales, como el pasado y el presente. Al aferrarse al pasado, uno ilumina las promesas rotas y los contratos violados del presente. La disyuntiva entre lo que David Scott ha descrito como "ese acontecimiento" y "esta memoria", más allá de contener una dimensión esencial de tardanza, levanta una multitud de cuestiones acerca del uso y la relevancia del pasado, la valencia ética y política de la memoria colectiva, y la relación entre responsabilidad histórica y crisis contemporánea, entendida ya sea en términos de un apego masoquista al pasado, de la intransigencia del racismo o del indomeñable y permanente legado de la esclavitud.[8] En otras palabras, África, como una tierra atávica; así también el carácter y las consecuencias de una identificación con África están mediadas por una manera de la experiencia de la esclavitud, y quizá, aún más importante, por una

---

una señal reinscribe las 'lecciones del pasado' en la misma textualidad del presente", la reiteración y la reescenificación de estos encuentros, y el rol del trauma en el engendrar una identidad diaspórica. Nota que, para las minorías, los migrantes y otras identidades políticas emergentes el "pasaje por conducto de la modernidad produce esa forma de repetición: el pasado como proyectante. El retraso del tiempo de la modernidad colonial se adelanta, borrando el pasado complaciente atado al mito del progreso, ordenado en binarismo de su lógica cultural: pasado-presente, adentro-afuera. Esta delantera no es teológica ni tampoco una disminución eterna; es una función en el retraso para reducir la marcha del tiempo progresivo, lineal, de la modernidad para revelar sus 'gestos', su *tempi*, 'las pausas y las tensiones de todo el desempeño' […] Esta desaceleración, o retraso, *impele* al 'pasado', lo proyecta, les da a sus símbolos de 'muerte' la vida circulatoria del 'signo' del presente, de *pasaje*, la agilización de lo cotidiano."

[8] David Scott, "That event, this memory: Notes on the anthropology of African diasporas in the new world", *Diaspora*, núm. 1, 1991, pp. 261-284.

manera de mirada atrás a la historia estadounidense. Es decir, la identificación con África es siempre después de la ruptura.

Agregado a esto está la cuestión de si África sirve meramente como un espejo que refracta la imagen de Estados Unidos, y de ese modo hace posible a los "retornantes" explorar asuntos de hogar e identidad con una medida de distancia contemplativa. Ciertamente, esto no es sorprendente cuando tomamos en cuenta la manera en que la esclavitud y África funcionan como "los puntos de referencia constitutivos y generativos" en las narrativas continuistas de la historia afroamericana y de la supervivencia cultural.[9] Por esta razón, es importante desagregar África y la esclavitud a fin de comprender las maneras en las cuales vienen juntas.

El viaje al castillo de Elmina, Ouidah o las islas Goree, es en primer lugar y ante todo una manera de conmemorar la esclavitud en su pretendido lugar de origen, aunque uno podría viajar justo así de fácil a Portugal o al Vaticano. La paradoja aquí es que el título de hogar y parentela emerge sólo en la secuela de la dislocación y muerte del Pasaje Intermedio y de la muerte social de la esclavización; en suma, es una respuesta a la brecha de la separación. El parentesco es preciado por virtud de su disolución y el "parentesco herido" define la diáspora. La visión idealizada y prístina del hogar y parentela es aún más estimada como una consecuencia de su adulteración. Es, de esta manera, no del todo diferente del concepto de virginidad, del cual Faulkner observó "depende de su pérdida, de su ausencia, el que haya existido en absoluto".

La disolución del ego o la enajenación de la tierra ancestral necesariamente preceden el logro de una identidad completa, restaurada y auténtica, ofrecida por el retorno. Es decir, la esclavización fundamentalmente media esta identificación diaspórica con África y acentúa lo que Kobena Mercer ha descrito como el componente esencial de la identidad diaspórica: la ruptura entre mí mismo y mis orígenes. Con todo y eso, si la ruptura entre mí mismo y mis orígenes engendra identidad diaspórica, entonces la búsqueda de raíces puede sólo exacerbar el sentimiento de uno de sentirse enajenado, intensifica la conciencia exílica y confirma la imposibilidad de la reversión.[10] La falta de una identidad

[9] *Ibid.*, p. 262.

[10] Edouard Glissant, *Carribean Discourse*, trad. Michael Dash, Charlottesville, University Press of Virginia, 1989, pp. 14-18.

auténtica y de una reunión largamente esperada con África exacerba la crisis de apatridad.

Las formas ambivalentes y complejas de identificación y desidentificación con África y Estados Unidos facilitadas en estas excursiones aluden a una ansiedad acerca del hogar; es decir, un miedo de que siendo extranjero en una tierra extraña pueda ser una condición inveterada en el suelo nativo y la tierra ancestral. Al final, estas peregrinaciones pueden tratar menos de la búsqueda o reclamo de hogar que de expresiones de las contrariedades de casa. Permítaseme clarificar que mi intención aquí no es reinscribir una explicación racialista de la diáspora, posicionar África como la tierra primordial, sugerir que la identidad diaspórica es mejor explicada a lo largo de un eje singular de reclamación o ser víctima de lo que Gerald Early[11] describe como el "asombro confuso" de los negros estadounidenses ante cosas africanas, sino más bien cuestionar el marco dominante de este encuentro con el pasado y elucidar su carácter controvertido.

Como David Scott sugiere, las clases de preguntas que deben plantearse acerca del lugar de África en el discurso político y cultural de la diáspora no necesitan hacer ningún reclamo en lo concerniente "al estatus ontológico extremo de África y la esclavitud en el presente de las culturas del Nuevo Mundo". De ese modo, la tarea importante aquí no es afirmar la autenticidad o falsedad de estas aseveraciones, establecer la presencia verificable de África en la diáspora o refutar esta conexión al insistir en que no existe relación esencial, ya sea porque África es un significante vacío o la raza es una base espuria para la identidad. En vez de eso, Scott nos alienta a considerar "las formas en que África y la esclavitud son empleadas […] en la construcción narrativa de las relaciones entre pasados, presentes y futuros […] el trabajo ideológico o retórico que son hechos para su ejecución" y la valencia cultural y política de estas figuras.[12]

El puente entre África y América se articula negativamente en términos de separación, la muerte no recordada, y el estatus de segunda clase de los afroamericanos en Estados Unidos. O, como Toni Morrison observa, "está dirimido para nosotros al asumir responsabilidad por la

[11] Gerald Early, "The American mysticism of remembrance", en Gerald Early, *The Culture of Bruising: Essays on Prizefighting, Literature and Modern American Culture*, Hopewell, Eco Press, 1994, p. 127.

[12] David Scott, "That event...", *op. cit.*

gente por la que nunca nadie ha asumido responsabilidad". El lugar que sustenta África en la imaginación histórica y política es complicado, ya que su origen es figurado como pérdida y el cuento satisfactorio de uno es una muerte presagiada. Más importante, el fabular narrativas de continuidad está enredado con una crítica del presente, ya que estos encuentros reencuadran la historia de este comercio desde un punto de ventaja de la diáspora estadounidense y críticamente se refleja sobre el significado de la identidad estadounidense. Es decir, la construcción ideológica del pasado es guiada por los intereses políticos actuales de la diáspora. De hecho, las desfiguraciones inevitables del presente articulan el significado de una identidad nacional estadounidense y diaspórica. El pasado llamado África en estas narrativas es, con mucho, una historia del presente. El pasado interrumpe el presente no por virtud de una afinidad cultural o por el estatus de África como un "origen cultural auténtico de la diáspora", sino debido al legado existente de esta cautividad y desplazamiento.[13]

Pese a la proclamada unanimidad de los ancestros y sus descendientes en el pronunciamiento banal "¡Estás de regreso!", lo que se hace patente es la ambivalencia de la identificación con África fraguada en estos encuentros. Después de todo, el origen identificado es el lugar de la ruptura e, irónicamente, los fuertes y castillos construidos por europeos llegan a aproximarse al hogar. La pérdida predomina en este lugar imaginado del origen, ya que la génesis de la diáspora está localizada en esta deportación comercial. Este hogar tan contrario al calor de hogar indica que este estado de exilio y enajenación bien puede ser ineludible.[14] Tampoco es una identidad africana fácilmente reclamada, ya que uno es tan propenso a ser llamado *obroni*, que significa extranjero o blanco, como hermano, y estas salutaciones logran una igualdad extraña como designaciones de relaciones de intercambio, distintivos de extranjería e incentivos para comprar. Aun cuando recordemos que la "angustia de los ancestros" es un aspecto central de la peregrinación a estos monumentos del comercio transatlántico, la repetición es informada por los imperativos y anhelos del presente. Es decir, el desposeimiento es en sí una herencia que nos ata a "ese acontecimiento". La sujeción racial, el encarce-

[13] *Ibid.*, p. 277.

[14] Sigmund Freud, "The uncanny", en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 17, Londres, Hogarth Press/Institute of Psycho-Analysis, 1995, pp. 217 y 252.

lamiento, la pauperización y la ciudadanía de segunda clase: éste es el legado de la esclavitud que aún nos ronda.[15] La duración de la injuria y el carácter intratable aparente de nuestra derrota explica la presencia viviente de la esclavitud, y también la reparación propuesta por el turismo.

¿UN PASAJE INTERMEDIO OPUESTO?

En la Puerta del no Retorno —el pasadizo de la mazmorra al barco esclavista— el guía de turistas declara: "¡No es realmente la Puerta del no Retorno porque ahora ustedes están de regreso!" Estas palabras moldean al turista como el cautivo triunfante y el descendiente que retorna. Esta proclamación, regularmente emitida a la salida final, es el momento último de convergencia entre el pasado y el presente, y uno que revela el dilema del duelo tanto como un reconocimiento de la pérdida y el reemplazo del objeto perdido por vía de la identificación.

El retorno es una fantasía de los orígenes; está en la clase de fantasías que Laplanche y Pontalis describen como primordiales, al señalar que las fantasías primordiales, como los mitos colectivos, "proporcionan una representación y una solución de cualquier cosa que constituya un enigma mayor para el niño. Todo aquello que aparezca al sujeto como una realidad de tal tipo, como para requerir una explicación o una 'teoría'; estas fantasías dramatizan el momento primordial o el punto de partida original de una historia. En la 'escena primordial', es el origen del sujeto lo que es representado".[16]

Claramente, la escena primordial que explica el origen del sujeto es el acontecimiento del cautiverio y la esclavización; así, a los lugares que se regresa son a las mazmorras, barrancas y casas de esclavos de la costa occidental de África. La travesía a través de las mazmorras es una clase de viaje en el tiempo, que transporta a los turistas al pasado. No sólo estas fantasías han complicado y mezclado los orígenes, sino que su promulgación no está menos agraviada; para la identificación de los orígenes, el

[15] Esto no es para sugerir que el racismo nunca ha de cambiar, sino para subrayar la intransigencia del racismo y el hecho de que la condición de uno es todavía definida mayormente por la propia membresía en el grupo sujeto.

[16] J. Laplanche y J.B. Pontalis, "Primal phantasies", en J. Laplanche y J.B. Pontalis, *The Language of Psycoanalysis*, trad. Donald Nicholson Smith, Nueva York, W.W. Norton, 1973, p. 332.

drama del retorno y la escenificación de la recuperación son rodados con una conciencia tanto de la imposibilidad como de la necesidad de compensar lo irreparable.

En el portal que simboliza la finalidad de la partida y la imposibilidad de reversión, las tensiones que residen en el duelo a los muertos son mucho más intensamente experimentadas. El duelo es una expresión de pérdida que nos ata a los muertos y separa esa conexión o supera la pérdida al asumir el lugar de los muertos. El exceso de empatía nos lleva a confundir nuestro retorno con los cautivos. En la medida en que los afligidos intenten entender este espacio de muerte al colocarse a sí mismos en la posición de los cautivos, la pérdida es atenuada más que tratada, y la presencia fantasmal de los fallecidos y la muerte se ve eclipsada por nuestra cautividad estimulada.

"¡Estás de regreso!" nos estimula para que nos veamos como las naves para el retorno de los cautivos; nos ponemos en los zapatos de nuestros ancestros. De una manera imaginaria presenciamos los crímenes del pasado, y lloramos por aquellos que fueron victimados: los esclavizados, los devastados y masacrados. Y la asimilación obliterada de la empatía nos permite llorar por nosotros mismos. En la medida en que recordamos a esos ancestros en sus mazmorras, no podemos sino pensar en nuestras propias vidas devaluadas y deshonradas y en las aspiraciones no realizadas y las promesas rotas de abolición (y reconstrucción), y en el movimiento de derechos civiles. La intransigencia de nuestro aparente y eterno estatus de segunda clase nos propele a hacer recurso de las historias del origen, de narrativas explicatorias inconmovibles y de lugares de la injuria —la tierra donde nuestra sangre ha sido regada—, como si algún ingrediente esencial de nosotros mismos pudiera ser recuperado en los castillos y en los fuertes salpicados sobre la costa occidental de África, como si la localización de la herida fuera en sí la cura, o como si el peso de las generaciones muertas pudiera por sí solo asegurar nuestro progreso.

Irónicamente, la declaración "¡Estás de regreso!" socava la violencia misma que estos monumentos conmemorativos presentan, al pretender que la excursión del turista es el retorno de los ancestros. Dado esto, ¿qué es lo que el viaje hacia el pasado presagia para el presente? Lo sorprendente es que, a pesar del énfasis puesto en la remembranza y en el retorno, estas ceremonias son en realidad incapaces de articular, de manera decisiva, otra cosa que no sea el reclamo de una identidad verdadera, lo que produce el recuerdo. Aun cuando el viaje hacia el pasado es el

vehículo del remedio, de la recuperación y autorrecuperación, la pregunta obligada es cómo el trabajo de la reparación es actualizado por la remembranza. ¿No es la abyección espectacular de la esclavitud reproducida en representaciones complacientes de los horrores del comercio esclavista? ¿Qué fines son servidos por tales representaciones, más allá de remediar las fallas de la memoria a través de la recreación del cautiverio y de la incorporación de la muerte? El aspecto más perturbador de estas recreaciones es la sugerencia de que la ruptura con el Pasaje Intermedio no es ni irreparable ni irrevocable, sino que está zanjada por el turista, quien actúa como la nave para el ancestro. En suma, el cautivo encuentra la redención en el turista.

La celebración del retorno en realidad amenaza con minar el trabajo del duelo "al simular una condición de ausencia de daño" más que por presentar la ruina y los restos de la esclavitud, y por declarar que esos deportados de hecho han regresado a través de sus descendientes.[17] En la mazmorra, la historia del declive es narrada como una historia de progreso. La facilidad con la cual el "mayor crimen contra la humanidad" es invocado e instantáneamente eclipsado por la celebración del retorno de esos descendientes del Pasaje Intermedio sugeriría, en última instancia, que el lenguaje del retorno actúa para desmentir la misma violencia que supuestamente le da voz e insinúa que la locura del comercio esclavista puede ser reparada.[18]

ENCUENTRO DOS

En la *Maison de Esclave* en la isla de Goree, me uno a un grupo de turistas afroamericanos en su mayoría compuesto por enfermeros y maestros jubilados. El curador de la casa del esclavo, Boubacar N'Diaye, se armoniza con los anhelos de los turistas afroamericanos, hila una historia de la esclavitud diseñada para curar sus heridas y confirmar la excepcionalidad de los afroamericanos. Al narrar la historia del comercio esclavista, N'Diaye describe a aquellos capturados y llevados a América como la

[17] Eric Santner, "History beyond the pleasure principle: Some thoughts on the representation of trauma", en Saul Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 144.

[18] La *Declaración de Accra* afirma que el comercio esclavista es "la mayor desgracia individual en la historia del hombre dado su alcance y duración".

gente más hermosa de África, y como prueba de esto, señala la psique superior del atleta afroamericano. Por nosotros, pone en escena el unirse al grupo, como si justo hubiera decidido unírsenos por el carácter propicio de nuestro retorno, y nos promete que será un *tour* especial porque hemos retornado al hogar. Esta espontaneidad escénica aparentemente no se requiere para turistas europeos. A pesar de que lo niega, todos los *tours* son lo mismo, excepto por los silencios notables sobre el racismo, y por no compartir su crítica de la participación de la Iglesia en el comercio esclavista o comparar el comercio esclavista con el Holocausto cuando guía a turistas europeos en la casa del esclavo. El sitio especial dirigido a los afroamericanos dota cada observación de una gravedad especial, venera cada objeto, solicita ayudantes especiales para escoltar a aquellos que gritan en la mazmorra de los niños y en la Puerta del no Retorno y, a la postre, proyecta a N'Diaye no sólo como el guardián de la memoria, sino como el esclavo original. Un retrato enorme de él portando un taparrabos, con grilletes y sentado a horcajadas en la Puerta del no Retorno, cuelga en la tienda del museo.

El *tour* en la casa del esclavo es extremadamente rápido; el guía está entrenado para llevar grupos grandes y terminar el recorrido en 20 o 30 minutos. Además de una serie peculiar de detalles y anécdotas, se nos proporciona en el *tour* información histórica escasa. Incitar a los visitantes negros a derramar lágrimas parece ser su meta principal. El *tour* comienza en la mazmorra de los niños. En el momento de entrar a la mazmorra de los niños, algunas de las mujeres comenzaron a llorar. Estoy sorprendida, ya que he sido incapaz de derramar una sola lágrima; aún más, este *tour* sensacionalista y barato incita mi enojo, que parece ser la única emoción que puedo expresar fácilmente. Al mirar a estas mujeres, me doy cuenta que han venido aquí para actuar como testigos, a presentar su respeto a aquellos que fueron mantenidos en cautiverio y propiamente a condolerse de aquellos otros descritos por Morrison como "los enterrados sin ceremonia", independientemente de los señuelos y clichés del turismo de raíces. Son auxiliadas e indiferentes a la incitación de N'Diaye. Mi propia moda, reactiva como una "antiturista", parece cínica, adolescente y a fin de cuentas un fracaso para intentar resolver los enredos desordenados de la memoria y de la mecanización y del terror y del turismo.

No estoy tratando de sugerir que estas mujeres llorosas son modelos ejemplares de la condolencia, especialmente dada la facilidad con que el

grupo va de las lágrimas a un retrato sonriente enfrente de la Puerta del no Retorno y, de ahí, a una tarde de compras; de hecho, es bastante difícil, si no imposible, separar la condolencia que excede al turismo de la catarsis contenida promovida por él. No obstante, es importante considerar la posibilidad de la condolencia como una contranarrativa a la exclusión de la historia nacional estadounidense y como una autocaptura y apropiación de los recursos narrativos puestos a la disposición por el turismo. En suma, todo lo que estoy sugiriendo es que las lágrimas derramadas por estas mujeres posiblemente puedan exceder las finalidades del turismo, si sólo, momentáneamente, ese dolor pudiera ser una forma de comprometer el pasado críticamente, o, por lo menos, uno que convoque la emancipación en crisis. Como W.E.B. DuBois apuntó hace un siglo, la desesperanza era agudizada más que atenuada por la emancipación. De cara a los liberados, el no haber encontrado la libertad en la tierra prometida puede ser visto como la "sombra de una profunda decepción". Las lágrimas y la decepción crean una apertura para la contrahistoria, una historia escrita contra la narrativa del progreso. Las lágrimas revelan que el tiempo de la esclavitud persiste en esta espera interminable; es decir, esperar la libertad y anhelar una manera de deshacer el pasado. Las temporalidades inconmensurables y abrasivas del "no más" y el "aún no" pueden ser vislumbradas en estas lágrimas.

La condolencia hace visibles los objetos perdidos, definidos de maneras varias, como la patria, la identidad auténtica o la posibilidad de la pertenencia. También se dedica a la desestimación del dolor como lloriqueo y a la represión de la esclavitud de la memoria nacional. Ciertamente, el uso de la palabra "pérdida" se tensa en la complejidad del acontecimiento y sus consecuencias y riesgos, imponiendo una narrativa demasiado nítida de continuidad entre el acontecimiento y esta condición. No obstante, el trabajo de la condolencia, si no se dedica a establecer tales condiciones, por lo menos logra hacerlas. En la Puerta del no Retorno, la letanía de cautivos llevados para Estados Unidos, Haití, Brasil, Surinam, Jamaica y demás países traza un mapa de las líneas de filiación entre varias partes de América. Al recontar la saga del cautiverio y la esclavización, emerge un eje particular de identificación: la crónica de la esclavitud cede al terror cotidiano del racismo, al movimiento de los derechos civiles, y alaba la emisión, en adelante, de un panteón de afroamericanos, incluidos W.E.B. DuBois, los hermanos Nicholas, Martin Luther King, Muhammad Ali y Angela Davis.

A este respecto, la historia del comercio esclavista y la narrativa de la diáspora relatada en estos lugares privilegian la posición social y la experiencia histórica de los negros en cautiverio en Estados Unidos, la deportación, la esclavitud, Jim Crow y la larga espera de la integración y la igualdad; esta narrativa es reforzada por las estrategias del desarrollo de los estados africanos, de los incentivos del Ministerio de Turismo, de las directivas de USAID y por la agudeza de comerciantes insignificantes. Irónicamente, como resultado de estos esfuerzos combinados, la esclavitud se vuelve una vez más una historia distintamente estadounidense, con una breve mención de los "traidores" africanos, pero con muy poca referencia al impacto de la esclavitud sobre África o las regiones ahora conocidas como Ghana y Senegal.

A pesar de los límites del turismo de la ruta de la esclavitud, en estos lugares la crónica del desposeimiento y la dominación, la cual es con frecuencia contenida, localizada y descartada en Estados Unidos bajo la rúbrica "historia negra", recibe reconocimiento oficial, por lo menos por la UNESCO y por los estados africanos que participan en el Proyecto de la Ruta Esclavista, como una de "las grandes tragedias humanas". Las oportunidades para el recorrido y la remembranza estimulados aquí centran la presencia marginalizada del comercio esclavista transatlántico. En el mejor de los casos, estos lugares de memoria proporcionan un espacio público para la condolencia, un espacio en el cual el dolor negro no es hecho el material del entretenimiento nacional y del interés lascivo, ya que ni los millones de vidas perdidas en el comercio esclavista transatlántico ni la herencia perdurable de la esclavitud tienen que ser reconocidas en el contexto nacional de Estados Unidos, donde la voz afligida es descartada, gimiente tanto como "molesta y quejumbrosa".[19] La denegación o refutación del legado perdurable de la esclavitud, no para nuestra sorpresa, emplea el lenguaje del progreso, y al hacerlo así, establece la lejanía y la irrelevancia del pasado. Como una consecuencia de esta postura, las demandas para la compensación basadas sobre esta historia y su herencia permanente son descalificadas y empequeñecidas como ridículas o ininteligibles, con algunas críticas conservadoras que llegan tan lejos que denigran estas demandas como actos racistas en sí mismos.

[19] Hortense Spillers, "'Moanin', 'Bitchin' and melancholia", conferencia presentada en la MLA, diciembre de 1996.

El duelo, como una expresión pública del dolor de uno, insiste en que el pasado aún no ha terminado; esta compulsión a afligirse también indica que el remedio liberal tiene todavía que ser una solución a la dominación racial y a la desigualdad. Aferrarse al pasado es una manera de lamentar las circunstancias actuales y de contrarrestar la descalificación habitual de las demandas para compensación como quejas, envidia y una barrera para el avance social. Dar voz al dolor de la diáspora es especialmente importante a la luz de la "discreción extrema de la comunidad académica" relativa al comercio esclavista y la denegación simplista, o el abrazo condescendiente que sólo pueden entender estas lamentaciones, o cualquier esfuerzo por tomar en cuenta la brecha y la ruptura inducidas por el comercio esclavista, como un ejemplo más de la imitación negra o del "holocausto de cara negra".[20] En eso posibilita a los afligidos narrar la historia que engendró la degradación de la esclavitud y la constitución nociva de la negrura; el duelo puede ser considerado una práctica de contramemoria, que presta atención a lo que ha sido negado y reprimido.

No obstante, el trabajo de la condolencia no deja de tener sus riesgos. Entre éstos están principalmente la disminución entre responsabilidad y asimilación y atestación e incorporación. ¿Podemos condolernos por aquellos que se perdieron sin asumir y usurpar el lugar de los muertos, y aun así reconocer que las lastimaduras del racismo nos atan al pasado? ¿La condolencia necesariamente conlleva la obliteración del otro a través de la identificación? ¿Podemos condolernos de los muertos sin convertirnos en ellos? Las ceremonias del turismo de la ruta esclavista y la fantasía del retorno sugieren lo opuesto: recordar a los muertos es asumir su lugar. No obstante, la condolencia no presupone dar un paso en los zapatos de los ancestros o negar la diferencia entre nosotros y ellos con la cachiporra de la identificación. En otras palabras, ¿podemos crear una visión emancipadora no basada en la premisa de la recuperación o desenmarañar la condolencia de la superación del pasado? A pesar de que el dolor de la diáspora y el anhelo de retornar amenazan con reemplazar la experiencia de aquellos capturados y esclavizados con nuestro propio cautiverio simulado, negar la finalidad de la deportación con nuestra presencia tardía y oscurecer la diferencia entre ese

[20] Stanley Crouch (*Notes of a Hanging Judge*, Nueva York, Oxford University Press, 1990) describió la novela *Amado* como un holocausto de rostro negro.

acontecimiento y su legado perdurable [...] persiste una necesidad de condolencia, una necesidad aumentada por la ubicuidad de la acometida racista, y la denegación de este espacio de duelo dentro de Estados Unidos, y la poca voluntad para declarar la esclavitud como un crimen contra la humanidad.

LA HISTORIA QUE DUELE

La mazmorra no provee la redención. Que se cuente con nuestra responsabilidad hacia los muertos no salvará a éstos. El vencedor ya ha ganado. No es posible deshacer el pasado. Entonces, ¿a cuenta de qué conjuramos el fantasma? ¿De qué nos sirve un itinerario del terror? Proporciona un poco más que la evidencia de lo que no podemos cambiar, o sofoca la incertidumbre y la duda que deja a millones no aparecidos. El debate aún arde: ¿cuántos fueron transportados a América, cuántos murieron en las redadas y en las guerras que suministraba el comercio, o perecieron por deshidratación durante el Pasaje Intermedio o fueron apaleados o trabajaron hasta la muerte? ¿22 millones, 30 millones, 60 millones, o más?[21] No es suficiente saber que por cada cautivo que sobrevivió la experiencia terrible del cautiverio y la aclimatación, por lo menos uno no sobrevivió.

En el mejor de los casos, el telón de fondo de la derrota hace visible la violencia difusa y las rutinas cotidianas de la dominación, que continúan caracterizando la vida de los negros pero que son oscurecidas por su rutina de todos los días. El carácter normativo del terror asegura su invisibilidad; desafía su descubrimiento tras categorías racionales como crimen, pobreza y patología. En otras palabras, la necesidad de subrayar la centralidad del acontecimiento, definido aquí en términos de cautive-

[21] Las estimaciones relativas al número de africanos transportados a América y perdidos en las redadas, guerras, en tierra, y en las travesías marítimas, y de día a día, oscila entre 15 millones y 210 millones. El "Reporte Sumario" de la conferencia de la UNESCO sobre el Comercio Esclavista Africano, llevada a cabo en Puerto Príncipe, Haití, en 1978, afirma: "a pesar de los esfuerzos serios en años recientes para alcanzar una conclusión comprensiva, las diferencias en la evaluación de la extensión global del comercio esclavista siguen siendo muy marcadas [...] las pérdidas africanas durante los cuatro siglos del comercio esclavista transatlántico deben estimarse en unos 210 millones de seres humanos. De acuerdo con otros, el total en conjunto de esclavos transportados entre el siglo X y XIX debería ser estimada entre 15 millones y 30 millones" (UNESCO, *The African Slave Trade from the Fifteenth to the Nineteenth Century*, París, UNESCO, 1979, pp. 212-213).

rio, deportación y muerte social, es un síntoma de la dificultad para representar el "terror como habitual". La oscilación entre el entonces y el ahora destila los últimos 400 años en un momento definitivo. Y, al mismo tiempo, la aún desplegada narrativa del cautiverio y el desposeimiento exceden los parámetros discretos del acontecimiento. Al detallar la larga lista de violaciones, ¿de veras estamos más cercanos a la libertad, o tales letanías sólo confirman lo que es temido, la historia es una injuria que aún tiene que cesar de pasar?

Dada la naturaleza irreparable de este acontecimiento, la cual Jamaica Kincaid describe como un mal que puede ser aliviado solamente por lo imposible, es decir, deshaciendo el pasado, ¿es representando el pasado la mejor aproximación de resolución que tenemos disponible? ¿Es por sufrir el pasado que somos mucho más capaces de aferrarnos a una libertad evasiva y hacerla sustancial? ¿Es el dolor la garantía de la compensación? Mas allá de contemplar la injuria y prorratear la culpa, ¿cómo puede este encuentro con el pasado poner combustible en los esfuerzos emancipatorios? ¿Es suficiente que estos actos de conmemoración rescaten a los innombrables y faltantes de la oscuridad y del olvido, contrarresten los descargos de responsabilidad constitutivos de la comunidad nacional estadounidense y develen la discreción connivente de la erudición del aparato comercial?

Dicho sin ambages, ¿hay una relación necesaria entre la remembranza y la compensación? ¿Puede la creación de una memoria colectiva de los crímenes del pasado asegurar el fin de la injusticia?[22] ¿Puede la monumentalización del pasado ser suficiente para prevenir la atrocidad? ¿O solamente da resultado enmarcar estos crímenes contra la humanidad desde la posición de ventaja del progreso y la razón contemporáneos, volviendo a la historia en un gran museo en el que nos regodeemos en el exceso anticuario? ¿Podemos obtener la más mínima pista de "ese acontecimiento" con pasar media hora en las mazmorras? No estoy tratando de hacer lumbre de estos compromisos con el pasado, sino sólo de sacudir nuestra confianza en la conmemoración y las presunciones que la acompañan sobre la paz mundial y la historia universal involucradas en la designación de estos monumentos como Patrimonio de la Humanidad y, también, considerar si el cautiverio simulado e imaginado no

[22] Steven Knapp, "Collective memory and the actual past", *Representations*, núm. 26, 1989, p. 137.

opera, de hecho, para propósitos contrarios, sino minimiza el mismo terror que afirma representar en estas recreaciones mundanas.

El punto aquí no es la condena del turismo, sino examinar rigurosamente la política de la memoria y cuestionar si la "traslaboración" es siquiera un modelo apropiado para nuestra relación con la historia. En *Representing the Holocaust*, Dominick LaCapra opta por la traslaboración como una clase de camino intermedio entre la totalización redentora y la imposibilidad de la representación, y sugiere que un grado de recuperación es posible en el contexto de una traslaboración del pasado hecha de forma responsable. Él asevera que al conciliarse con el trauma hay la posibilidad de recobrar aspectos deseables del pasado que pueden ser usados en la reconstrucción de una nueva vida.[23] A pesar de que los argumentos de LaCapra son convincentes, me pregunto hasta qué grado la mirada hacia atrás nos puede proporcionar la visión para construir una nueva vida. Hasta qué punto podemos confiar en el pasado para transformar el presente o, como advirtió Marx, si debemos sólo extraer nuestra poesía del futuro y no del pasado.[24] Aquí no estoy adelantando la imposibilidad de la representación o declarando el fin de la historia, sino preguntándome en voz alta si la imagen de nuestros ancestros esclavizados puede transformar el presente. Hago esta pregunta con el fin de descubrir una vez más la relevancia ética y política del pasado.

Si la meta es algo más que asimilar el terror del pasado en el almacén de nuestra memoria, la pregunta apremiante es por qué necesitamos recordar. ¿Exponen el interés en recordar y la traslaboración del pasado nuestros deseos insaciables de formas curativas, sanadoras o cualquier otra cosa que ofrezca la restauración intacta de algo anterior a la caída del hombre? ¿Es la rememoración una avenida para deshacer la historia? ¿Puede el recordar facilitarnos potencialmente un escape de la regularidad del terror y la rutina de violencia constitititutivas de la vida de los negros en Estados Unidos? ¿O es que la reminiscencia se ha vuelto la única forma concebible o viable de la agencia política?

Generalmente, la intimación a recordar insiste en que la memoria puede prevenir la atrocidad, redimir a los muertos y engendrar un entendimiento de nosotros mismos, tanto como individuos que como su-

[23] Dominick LaCapra, *Representing the Holocaust*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 199.

[24] Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Nueva York, Free Press, 1981, p. 18.

jetos colectivos. Con todo y eso, la intimación a recordar asume la facilidad de intentar resolver el terror, de representar el crimen de la esclavitud y de forma diestra ponerse en los zapatos del otro. No estoy proscribiendo las representaciones del Pasaje Intermedio, siendo que es precisamente la ausencia de una historia pública antes que la saturación de la representación lo que engendra estos desempeños compulsivos; por el contrario, señalo el peligro de invocaciones fáciles de cautiverio, cita jugosa acerca de los millones perecidos y de simulaciones del pasado que sustituye el compromiso crítico.

Estos encuentros con la esclavitud están condicionados por la represión y la obliteración de la historia violenta de la deportación y la muerte social en la imaginación nacional, y en su lugar están las pastorales de la plantación y la épica de la etnicidad. A este respecto, el viaje hacia el pasado está motivado tanto por el deseo de retornar al sitio del origen y a la escena de la caída, como por el paisaje invisible de la esclavitud, los puertos de entrada no marcados en Estados Unidos y el imperativo nacional de olvidar la esclavitud; se entrega como novela o se relega a algo de la prehistoria que tiene poco que ver con el presente. Las plantaciones restauradas del Sur hieden a la grandeza falsa de aquellos tiempos mejores y las barracas no parecen lo suficientemente horribles. Demasiado fácilmente uno podría concluir: "¡Bueno, las cosas no eran del todo tan malas!" La desnudez de las mazmorras parece permitir cierta dignidad: su vacuidad cavernosa resuena con lo indecible. Estos espacios vacíos insinúan la enormidad de la pérdida, los millones de desaparecidos y lo que Amiri Baraka describe como el "espacio excedido, el espacio vacío en el que vivimos, el espacio [negativo] que queda de nuestra historia y ahora es un misterio".

En la mazmorra, nosotros singularmente nos consagramos a la tarea del duelo. En el pozo del esclavo, el ideal perdido: la madre, el hogar, la parentela y la indicación muda a la comunidad. El aliciente de estos ideales es en ningún otro sitio tan dolorosamente agudo y absolutamente esquivo que en el espacio imaginado como la escena de nuestra concepción. El duelo nos faculta una visión fugaz del "antes" y nos imaginamos como "aquellos que nunca fuimos". Visualizamos la caída, nuestros ojos llenos con la visión de una grandeza anterior; nos duele el corazón debido a la gente y los ideales perdidos, la pérdida redoblada y rebotada.

En este lado del Atlántico, luces trémulas de integridad previa a la caída del hombre seducen y traicionan, más que la rutina entorpece-

dora del trabajo, el desconocimiento deformante de la esclavitud, del negro, la sirvienta; en este lugar, uno no tiene que elaborar en exceso la pobreza y tragedia para imaginarse la esclavitud, o participar en la lotería que ha tomado el lugar de un compromiso sustentado con el pasado. Uno no necesita esforzarse para oír la voz de nuestra queja aún resonando.

BIBLIOGRAFÍA

Abraham, Nicholas y Maria Torok, "Mourning or melancholia: Introjection versus incorporation", en Nicholas Rand (ed. y trad.), *The Shell and the Kernel*, Chicago, Nicholas, 1994.

Bhabha, Homi, "'Race', time and the revision of modernity", en *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge, 1994.

Crouch, Stanley, *Notes of a Hanging Judge*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.

Drake, St. Clair, "Diaspora studies and Pan-Africanism", en Joseph E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington, D.C., Howard University Press, 1982.

Early, Gerald, "The American mysticism of remembrance", en *The Culture of Bruising: Essays on Prizefighting, Literature and Modern American Culture*, Hopewell, Eco Press, 1994.

Freud, Sigmund, "The uncanny", en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 17, Londres, Hogarth Press/Institute of Psycho-Analysis, 1995.

———, "Mourning and melancholia", en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 14, Londres, Hogarth Press/Institute of Psycho-Analysis, 1995.

Glissant, Edouard, *Carribean Discourse*, trad. Michael Dash, Charlottesville, University Press of Virginia, 1989.

Harris, Eddy L., *Native Stranger: A Black American's Journey into the Heart of Africa*, Nueva York, Simon and Schuster, 1992.

Knapp, Steven, "Collective memory and the actual past", *Representations*, núm. 26, 1989.

LaCapra, Dominick, *Representing the Holocaust*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.

Laplanche, J. y J.B. Pontalis, "Primal phantasies", en J. Laplanche y J.B. Pontalis, *The Language of Psycoanalysis*, trad. Donald Nicholson Smith, Nueva York, W.W. Norton, 1973.

Marx, Karl, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Nueva York, Free Press, 1981.

Michaels, Walter Benn, "Slavery and the new historicism", en Hilene Flanzbaum (ed.), *The Americanization of the Holocaust*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.

Santner, Eric, "History beyond the pleasure principle: Some thoughts on the representation of trauma", en Saul Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Scott, David, "That event, this memory: Notes on the anthropology of African diasporas in the New World", *Diaspora*, núm. 1, 1991, pp. 261-284.

Spillers, Hortense, "'Moanin', 'Bitchin' and melancholia", conferencia presentada en la MLA, diciembre de 1996.

UNESCO: The WTO-UNESCO Cultural Tourism Programme, *The Accra Declaration*, París, UNESCO, 1995.

UNESCO, *The African Slave Trade from the Fifteenth to the Nineteenth Century*, París, UNESCO, 1979.

11. LA ALIEN-NACIÓN: ZOMBIS, INMIGRANTES Y CAPITALISMO MILENARIO*

Jean Comaroff y John Comaroff

> [...] el trabajo productivo —o, incluso, la producción en general— ya no parecen el pilar que define y sustenta la organización social capitalista. A la producción le es dada una cualidad objetiva, como si el sistema capitalista fuera una máquina que marcha hacia adelante de *motu proprio*, sin trabajo, un autómata capitalista.
>
> Michael Hardt (1955: 39)

> Autómata, s. Cosa imbuida con movimiento espontáneo; ser viviente visto materialmente; pieza de maquinaria con poder motriz oculto; ser viviente cuyas acciones son involuntarias o sin inteligencia activa.
>
> *Diccionario de Inglés Oxford* (1950: 78).

* Quisiéramos agradecer a Patrick Harries tanto por sus comentarios penetrantes sobre una presentación anterior de parte de este material como por sus sugerencias bibliográficas tan útiles. A Hylton White, cuya perceptiva investigación etnográfica en KwaZulu-Natal con seguridad hará una gran contribución a la antropología africanista; él fue lo suficientemente generoso como para compartir con nosotros su conocimiento comparativo. También tenemos una gran deuda de gratitud con Maureen Anderson, nuestra asistente de investigación, por su ayuda en la preparación de este ensayo para su publicación.

PROLEGÓMENO

¿Qué es lo que pueden tener que ver los zombis con la implosión del capitalismo neoliberal al final del siglo xx? ¿Qué es lo que pueden tener que ver con el nacionalismo poscolonial, posrevolucionario? ¿Con la historia del trabajo? ¿Con la crisis del Estado-nación modernista? ¿Por qué están estos significantes espectrales, flotantes, haciendo una aparición en proporciones épicas, epidémicas en algunas partes de África ahora mismo? ¿Y por qué los inmigrantes —esos vagabundos en busca de trabajo, cuyo lugar propio siempre es en otra parte— se han vuelto ciudadanos parias de un orden global en el cual, paradójicamente, se dice que las viejas fronteras en todas partes se están disolviendo? ¿Qué, más que nada, tienen que ver con los muertos vivientes? ¿Qué, ciertamente, cualquiera de estas cosas, que portan la tacha distinguible del exotismo, nos dicen acerca de las realidades severas, materiales, culturales y epistémicas de nuestros tiempos? Por cierto, ¿para qué hacer tales preguntas aparentemente perversas del todo cuando nuestro mundo social abunda en problemas prácticos de *gravitas* inmediata y persistente?

Eso basta en cuanto a las preguntas. Tendremos que circular, despacio, atrás, hacia las respuestas. Movámonos, primero, de lo interrogativo a lo indicativo, de los acertijos que nos han de ocupar a las circunstancias de donde surgen.

CAPITAL ESPECTRAL, ESPECULACIÓN CAPITALISTA: DE LA PRODUCCIÓN AL CONSUMO

En los siglos xix y xx el consumo era la enfermedad distintiva de la primera llegada del capitalismo industrial; de la era en la que las condiciones ecológicas de producción, sus pasiones devoradoras,[1] se acababan los cuerpos de los productores. Ahora, al principio del siglo xxi, semánticamente traspuesta en otra clave, se ha convertido, en las palabras de Van Binsbergen y Geschiere, en la "característica distintiva de la modernidad",[2] de su

[1] Susan Sontag, *Illness as Metaphor*, Nueva York, Farrar, Straus and Girous, 1978; *cf.* Jean Comaroff, "Consuming passions: Nightmares of the global village", en E. Badone (ed.), *Body and Self in Post-Colonial World*, número especial de *Culture*, núm. 17, 1997, pp. 7-19.

[2] Wim Van Binsbergen y Peter Geschiere, *Commodification: Objects and Identities. The Social Life of Things Revisited*, Berlín-Munster, LIT, 2005, p. 3.

riqueza, su salud y su vitalidad. ¿Demasiado vasta como generalización?, probablemente; pero la aseveración captura las fantasías populares, y su representación mediática, del otro lado del planeta. También resuena con el creciente truismo eurocultural de que la persona posmoderna es un sujeto hecho por medio de los objetos; tampoco esto es sorprendente. El consumo, en su aspecto ideológico —como "consum*ismo*"— refiere a una sensibilidad material activamente cultivada, ostensiblemente para el bien común, por estados occidentales e intereses comerciales, particularmente desde la Primera Guerra Mundial.[3] En la teoría social, también se ha vuelto una fuerza motriz, la fuerza que determina las definiciones de valor, la construcción de identidades, incluso la forma de la ecúmene global.[4] Como tal, de forma contundente, es la mano invisible que anima los imperativos materiales y políticos y las formas sociales de la segunda llegada del capitalismo; del capitalismo en su manifestación global, neoliberal. Nótese la imagen: la *mano invisible*. Recuerda un espíritu en movimiento de cosecha más vieja, una fuerza deífica que data de los tiempos de Adán; Adam Smith, es decir. Ido está el *deus ex machina*, una figura demasiado mecanística, demasiado industrial para la era posterior a Ford.

Tan el consumo se volvió el espíritu conmovedor de finales del siglo xx, como ha sido un eclipse concomitante de la producción; un eclipse, por lo menos, de prominencia percibida para la riqueza de las naciones. Con esto ha venido un cambio extenso a través del mundo, en los entendimientos ordinarios de la naturaleza del capitalismo. El lugar de trabajo y la labor honesta, especialmente trabajo-y-lugar seguramente arraigados en la comunidad local, ya no son más los lugares primeros para la creación de valor. *Per contra*, la fábrica y el taller, lejos de centros seguros de fabricación e ingreso familiar, son progresivamente experimentados en virtud de su cierre: ya sea por su remoción a otro lugar —donde la mano de obra es más barata, menos asertiva, menos tazada,

[3] No sólo para los estados capitalistas occidentales. A principios de la década de 1990, incluso Deng Xiaoping hacía un llamado para el "consumo como una fuerza motora de la producción" (Arif Dirlik, "Looking backwards in an age of global capital: Thoughts on history in Third World cultural criticism", en X. Tang y S. Snyder (eds.), *Pursuit of Contemporary East Asian Culture*, Boulder, Westview Press, 1996, p. 194).

[4] "Ecúmene" se refiere a una región de "intercambio e interacción cultural persistente" (Igor Kopytoff, "The internal African frontier: The making of African culture", en Igor Kopytoff (ed.), *The African Frontier*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 10; *cf.* Ulf Hannerz, "Notes on the global Ecumene", *Public Culture*, núm. 1, 1989, p. 66).

mas feminizada, menos protegida por el estatus y los sindicatos— o por su reemplazo por medios no humanos de manufactura. Lo cual, a su vez, ha ido dejando para cada vez más gente, un legado de trabajo de medio tiempo, de trabajos menores relativamente inseguros, ocupaciones infructuosas. Para muchas poblaciones, en el remate, la producción parece haber sido reemplazada, como el *fons et origo* del capital, por el suministro de servicios y de la capacidad para controlar el espacio, el tiempo y el flujo de dinero. En suma, por el mercado y la especulación.

Sintomáticamente, a este respecto, están las cambiantes fortunas históricas del juego. Hasta muy recientemente, vivir a expensas de sus procedimientos era, normativamente hablando, el epítome de la acumulación inmoral; la apuesta resiste al salario, la apuesta a la mejora personal, como hizo el pecado a la virtud. Ahora esto es rutinario en una infatuación extendida y con la participación popular en "inversiones" financieras que toman la forma de tráficos vastos, de alto riesgo, en acciones y bonos y fondos, cuya alza y caída parece ser gobernada puramente por la suerte. También se expresa a sí misma en una fascinación con los "futuros" y con sus contrapartidas de mercados bajistas, la lotería; banales, simbólicamente saturadas, fantasías éstas de abundancia sin esfuerzo, de golpear al capitalismo en sus propios términos al delinear un número ganador a instancias de fuerzas ocultas.[5] Una vez más esa mano invisible. Al mismo tiempo que los impuestos son un anatema para el centro político mayoritario, la apuesta se ha vuelto un medio favorecido para recabar ingresos, para generar activos sociales y culturales, en lo que alguna vez fueron estados del bienestar. Algunos, incluso, hablan del ascenso del "capitalismo de casino". Argumenta Susan Strange, quien comparó el orden fiscal occidental entero con un inmenso juego de la suerte, incluso por la "teoría" de la probabilidad:

[5] El encanto en aumento, progresivamente milenario por las loterías, es evidente a través de todo el mundo, desde las imágenes mediáticas masivas originadas en el Occidente hasta los reportes de la "manía de la lotería" en Asia. Nótese, respecto de lo anterior, la película, *Waking Ned Divine* (1998), que repite la ideología de la lotería nacional en la Gran Bretaña, fantaseando acerca de la manera en que un gran premio puede posibilitar la regeneración comunal en una aldea empobrecida, periférica. Lo último parece haber ocasionado suicidios y haber movilizado al gobierno estatal en la India; véase "La manía por la lotería se apodera de Madhya Pradesh, muchos cometen suicidio" ("Lottery mania grips Madhya Pradesh, many commit suicide", *India Tribune*, Chicago ed., vol. 23, núm. 1, 2 de enero de 1999, p. 8).

> Algo más que un giro radical le ha pasado al sistema financiero internacional para hacerlo tan parecido a un salón de apuestas. Cómo ha sido ese cambio y cómo ha sucedido, no está claro. Lo que sí es cierto es que ha afectado a todos […] [lo] que ha hecho de todos nosotros, jugadores mayormente involuntarios, inveterados.[6]

La sala de juego, en otras palabras, se ha vuelto icónica del ímpetu central del capital: su capacidad de hacer su propia capacidad e incremento parece independiente de todo trabajo humano, para parecerse al rendimiento natural del intercambio y el consumo.[7]

Y todavía crisis tras crisis en la economía global y disparidades crecientes en el ingreso en escala planetaria, hacen dolorosamente evidente que no hay tal cosa como un capitalismo *sans* producción, que la acentuación neoliberal sobre el consumo como "Ustedes son la fuente de valor" es palpablemente problemática; de inmediato, en percepción, en teoría, en la práctica. Por cierto, si los académicos han sido muy lentos para reflexionar sobre el hecho, la gente a lo largo de todo el mundo —no menos en aquellos lugares donde ha habido infusiones repentinas de artículos de consumo, de riqueza sin trabajo— no lo ha hecho. Muchos han sido rápidos para dar voz, aunque en registros diferentes, para su perplejidad con el enigma de esta riqueza; de su origen y lo caprichoso de su distribución; de la relación opaca, incluso oculta entre medio y fines, encarnada en ella.[8] Nuestra preocupación en este artículo crece directamente con estas perplejidades, estas imaginaciones: fuera de la especulación mundial, en ambos sentidos del término, en los espectros conjurados por cambios reales o imaginados de las condiciones materiales de existencia a principios del siglo XXI.

Buscamos aquí, en resumidas cuentas, interrogar la contradicción experiencial en el centro del capitalismo neoliberal en su manifestación global: el hecho de que parece ofrecer una riqueza inmensa, casi instantánea a aquellos que controlan sus tecnologías y, simultáneamen-

[6] *Casino Capitalism*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 1-3; *cf.* David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 332, y Roman Tomasic, *Casino Capitalism: Insider Trading in Australia*, Canberra, Australian Institute of Criminology, 1991.

[7] Michael Hardt, "The withering of civil society", *Social Text*, núm. 45, 1995, p. 39.

[8] John y Jean Comaroff, "Occult economies and the violence of abstraction: Notes from the South African postcolony", *American Ethnologist*, núm. 26, 1999, pp. 279-301; Wim Van Binsbergen y Peter Geschiere, *Commodification*..., *op. cit.*, p. 3.

te, pone en peligro el sustento de aquellos que no lo hacen. Más específicamente, nuestro objetivo es explorar las maneras en las que este acertijo es resuelto, las maneras en que los encantamientos del capital son tratados. A través de esfuerzos para dilucidar la relación misteriosa del consumo con la producción; esfuerzos que toman una amplia variedad de formas locales, culturalmente modeladas; esfuerzos que revelan mucho acerca de la naturaleza de la economía y la sociedad, la cultura y la política en el presente poscolonial, posrevolucionario. Como los antropólogos no están acostumbrados a hacer, basamos nuestra excursión en un conjunto de preocupaciones y prácticas tanto concretas como históricamente particulares: la obsesión, en la Sudáfrica rural posterior al apartheid, con un torrente de nuevos artículos de consumo, monedas y efectivo; con cosas cuya adquisición es tentadoramente cercana; no obstante, fuera del alcance de todos, menos de aquellos que entienden sus secretos perversos; con la figura perturbadora del zombi, un fantasma encarnado, desanimado, ampliamente asociado con la producción, la posibilidad y la imposibilidad de estas nuevas formas de riqueza. No obstante ser criaturas del momento, los zombis se han fantasmalmente abstenido de quienes han surgido en periodos de disrupción social, periodos caracterizados por cambios agudos en el control sobre la fabricación y circulación del valor, periodos que también sirven para iluminar el aquí y ahora.

Debemos argumentar que la mitad de la vida de los zombis en Sudáfrica, pasada y presente, está ligada a esa de los trabajadores comprometidos de otra clase: inmigrantes de todas partes en el continente, cuya demonización es igualmente una característica prominente de la escena poscolonial. Juntos, estos parias proletarios hacen visible una historia fantasma, un capítulo local en la historia global de relaciones cambiantes de la fuerza de trabajo con el capital, de la producción con el consumo —de hecho, del mismo *pro* y *con* del capitalismo— en la cúspide del milenio. Su manifestación aquí también nos permite ponderar la paradoja en la literatura académica: dado que se dice que el modelo de fábrica de la manufactura capitalista infunde a *todas* las formas de producción social,[9] ¿por qué la fuerza de trabajo parece apoyar cada vez menos el orden social de la época presente?[10]

[9] Gilles Deleuze, *Foucault*, París, Éditions de Minuit, 1986.
[10] Michael Hardt, "The withering...", *op. cit.*, p. 39.

De ese modo les traemos el caso del zombi y del inmigrante; esta es la secuela de una investigación anterior sobre el trabajo, la fuerza de trabajo y la naturaleza de la conciencia histórica en Sudáfrica.[11] Pero, primero, una breve excursión por el estatus problemático de la producción en la era del capital global.

LA PÉRDIDA DE LA FUERZA DE TRABAJO

La emergencia del consumo como un lugar privilegiado para modelar la sociedad y la identidad, podría argumentarse, está integralmente conectada con el estatus cambiante del trabajo bajo las condiciones contemporáneas. Para algunos, el orden económico de nuestros tiempos representa un perfeccionamiento del "proyecto" intrínseco del capital; a saber, la evolución de una formación social que, como Troni lo expresa, "no parece tanto fuerza de trabajo como su fundación dinámica".[12] Otros ven el momento presente en términos radicalmente diferentes. Lash y Urry, por ejemplo, declaran que no estamos presenciando el desenlace sino la defunción del capitalismo organizado; de un sistema en que las instituciones corporativas pueden asegurar compromisos entre los empleadores y los empleados al hacer un llamado al interés nacional.[13] La internacionalización de las fuerzas de mercado, arguyen, no ha dislocado meramente las economías nacionales y las soberanías de los estados; ha llevado a un decaimiento en la importancia de la producción doméstica en muchos, alguna vez, países industrializados. Todo lo cual, junto con el surgimiento mundial del sector de servicios y la feminización de la fuerza de trabajo en muchos lugares, ha erosionado dramáticamente las bases de la identidad proletaria y su política dispersando las relaciones de clase, las alianzas y las antinomias, a través de los cuatro rincones de la Tierra. La globalización de la división del trabajo reduce a los trabajadores en todas partes al denominador común más bajo, a un

[11] John y Jean Comaroff, "The madman and the migrant: Work and labor in the historical consciousness of a South African people", *American Ethnologist*, núm. 14, 1987.

[12] Mario Tronti, "The strategy of refusal", *Semiotex(e)*, núm. 3, 1980, p. 32. Véase Michael Hardt, "The withering...", *op. cit.*, p. 39.

[13] Scott Lasch y John Urry, *The End of Organized Capitalism*, Madison, University of Wisconsin Press,1987, p. 232f.

costo desechable, obligándolos a competir con empresas que explotan al trabajador y con la manufactura familiar.[14] También ha puesto mucha distancia entre los lugares de producción y de consumo, al punto que su relación se vuelve todo menos inextricable, salvo en la fantasía.

No es que la fabricación fordista haya desaparecido ni tampoco la mutación del mercado laboral, del todo sin precedente. En primer término, como Marx observó, el desarrollo del capitalismo siempre ha conducido al reemplazo acumulativo de "trabajadores calificados por menos calificados, trabajadores maduros por inmaduros, hombres por mujeres".[15] En segundo lugar, como nos recuerda David Harvey, la devaluación del poder de la fuerza de trabajo ha sido una respuesta tradicional a la caída en las ganancias y a las crisis periódicas de la producción de bienes.[16] Lo que es más, el crecimiento de un mercado libre global de bienes y servicios *no* ha sido acompañado por el correspondiente libre flujo de trabajadores; la mayoría de los estados-nación aún regulan su movimiento en un grado mayor o menor. Todavía las preferencias de Harvey insisten, sin embargo, en que el momento actual *es* diferente, que hace evidentes características significativas que lo agrupan aparte, rompiendo la historia continua del capital, una historia que "permanec[e] igual y no obstante [está] continuamente cambiando".[17] Sobre todo, la explosión de nuevos instrumentos monetarios y mercados, ayudados siempre por medios más sofisticados de coordinación planetaria y la compresión del tiempo-espacio, ha permitido al orden financiero lograr un grado de autonomía de la "producción real" sin precedente en los anales de la economía política moderna. Por cierto, las siempre crecientes cualidades virtuales de la circulación fiscal posibilitan el lado especulativo del capitalismo, para hacerlo parecer progresivamente independiente de la manufactura, menos constreñido, ya sea por las exigencias de los valores morales o del trabajo virtuoso.

[14] Terence Turner ("Globalization, the state and social consciousness in the late twentieth century", Walnut Creek, AltaMira Press, 2003) ha debatido, a este respecto, que la globalización de la división del trabajo ha elevado los conflictos de clase al nivel de las relaciones internacionales.

[15] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Nueva York, International Publishers, 1967, p. 635.

[16] *The Condition of Postmodernity...*, *op. cit.*, p. 192f.

[17] Engels, como es citado por Andre Gunder Frank (*Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*, Harmondsworth, Penguin, 1971, p. 36).

¿Cómo puede esto estar conectado a las condiciones en la Sudáfrica contemporánea, a la preocupación ampliamente extendida allá con los ejércitos de reserva de trabajadores espectrales? ¿Qué podemos aprender acerca de las implicaciones históricas de la era global, de escuchar furtivamente las ansiedades populares en esta coordenada en el mapa poscolonial? ¿Cómo interpretamos montar ferias locales acerca de la producción preternatural de la riqueza, acerca de su flujo cambiadizo y oculta acumulación, acerca de la destrucción del mercado laboral por técnicos del arcano?

El fin del apartheid puede haber inflamado imaginaciones utópicas alrededor del mundo con una visión únicamente telegénica de derechos restaurados e historia redimida. Pero Sudáfrica ha sido también notable por la velocidad con la que se agota ante problemas comunes a las sociedades, especialmente las sociedades posrevolucionarias,[18] abruptamente confrontada con el prospecto de liberación bajo las condiciones neoliberales. No solamente el pasaje pacífico milagroso a la democracia se ha arruinado por un aumento desconcertante de la violencia y el crimen, tanto organizado como cotidiano; la cruzada ejemplar por la "Verdad y la Reconciliación" amenaza con disolverse en la recriminación y la contienda, incluso en caos político. Hay amplia evidencia de una fusión inquietante de liberación y exclusión, esperanza y desesperanza; de un ensanchamiento radical del abismo entre ricos y pobres; del esfuerzo de realizar utopías modernas por medios decididamente posmodernos. Está ausente cualquier expresión oficial de un futuro socialista igualitario, de trabajo-para-todos, del Estado de bienestar previsto en la Carta de la Libertad que promulgó la lucha contra el *ancien régime*.[19] Ausentes

[18] Por sociedades "posrevolucionarias" queremos decir sociedades —tales como las de la entonces Unión Soviética— que han recientemente presenciado una metamorfosis de sus estructuras materiales, políticas, sociales y culturales, mayoritariamente bajo el impacto del crecimiento de la economía de mercado neoliberal, global.

[19] La Carta de la Libertad era, para todos los propósitos prácticos, el documento fundador en la lucha populista contra el Estado del apartheid. Firmada en 1956 por todas las organizaciones de protesta en la así llamada Alianza del Congreso, hizo un compromiso, entre otras cosas, para nacionalizar las industrias principales y para promulgar una economía política dirigida por el Estado, cargada de prosperidad. Véase, por ejemplo, Peter Walshe, *The Rise of African Nationalism in South Africa: The African National Congress, 1912-1952* (Berkeley, University of California Press, 1971); Tom Lodge, *Black Politics in South Africa Since 1945* (Londres, Longman, 1983); Francis Meli, *A History of the ANC: South Africa Belongs to Us* (Bloomington, Indiana University Press, 1989); Heidi

están, también, las críticas al mercado libre y a la ideología burguesa, alguna vez articuladas por los movimientos antiapartheid, su idealismo remarcado por la realidad percibida de las fuerzas económicas globales.[20] En alguna otra parte hemos sugerido que estas condiciones, y unas similares en otros lugares, han conducido a una forma de "capitalismo milenario".[21] Con eso queremos decir no sólo capitalismo en el milenio, sino capitalismo investido de una fuerza salvífica: con una fe intensa en su capacidad, si es implementado correctamente, de transformar en su totalidad el universo de los marginados y desapoderados. En su mayor extremo, esta fe encarna en formas de dinero mágico, y va de los esquemas piramidales a los evangelios de la prosperidad, que se comprometen a entregar riqueza inmensa e inmediata por medios por lo general inescrutables; en su manifestación más mundana, le confiere al mercado en sí una capacidad casi mística para producir y entregar efectivo líquido y bienes.

Por supuesto, tal como insinuamos al hablar de consumo y especulación, la redención del mercado es ahora un credo mundial. No obstante, su carácter milenario es decididamente más prominente en contextos como el de Sudáfrica y el de Europa oriental, donde ha habido una conversión abrupta al capitalismo *laissez-faire* de ajustado material regulado y economías morales; donde los llamados evocativos a la actividad empresarial contrastan con las realidades de marginalización en la distribución planetaria de recursos; donde las ideologías totalizadoras han repentinamente dado paso al espíritu de desregulación, con su mezcla burlona de deseo y desilusión, de liberación y limitación. Los ciudadanos individuales, muchos de ellos abandonados a su suerte por una nave

---

Holland, *The Struggle: A History of the African National Congress* (Nueva York, G. Braziller, 1989).

[20] *Cf.* John Sharp, "'Non-racialism' and its discontents: A post-apartheid paradox", *International Social Science Journal*, núm. 156, 1998, pp. 243-252, p. 245f. Robin planteó su punto convincentemente al notar cuán rápido fue el gobierno del Congreso Nacional Africano para desacreditar la película de John Pilger, *Apartheid Did Not Die*, la cual proporcionó evidencia dura sobre el contraste persistente entre la opulencia blanca y la pobreza negra; "mientras que las críticas al capitalismo racial fueron alguna vez aceptadas como la verdad dentro de los movimientos de liberación, ahora son descartadas por la nueva clase gobernante como pura retórica socialista, utópica, polémica o ingenua" (Steven Robins, "The truth shall make you free? Reflection on the TRC", *Southern Africa Report*, 9-13 de agosto de 1998, pp. 9-13).

[21] John y Jean Comaroff, "Occult economies...", *op. cit.*

sin timón de Estado, intentan treparse a bordo del buen barco *Empresa* por cualquier medio a su disposición. Pero, al hacerlo así, se encuentran a sí mismos batallando con las corrientes excéntricas del "nuevo" orden mundial, el cual forja conexiones expansivas entre lo local y lo translocal; el circuito corto estableció maneras y medios, desarticuló las relaciones convencionales de riqueza y poder, y suministra ahora porosas fronteras recibidas, tanto dentro como entre los estados-nación. En el vacío dejado por las ideologías nacionales en retirada —o más atinadamente, por ideologías progresivamente combatidas en el nombre de la política de identidad— la gente en estas sociedades es arrollada por una inundación mediática del otro lado del mundo; los medios de comunicación retratando un cargamento de objetos animados y estilos de vida que afirman el mensaje neoliberal de libertad y autorrealización a través del consumo.

En tales condiciones, donde las imágenes del deseo son tan penetrantes como inaccesibles, sólo se puede esperar que haya una intensificación de los esfuerzos para desentrañar la lógica oculta de la provisión y la demanda, para restaurar alguna transparencia a la relación entre producción y valor, trabajo y riqueza. También para multiplicar los modos de acumulación, tanto justos como execrables. Las economías ocultas de muchas sociedades poscoloniales,[22] y el auge espectacular dentro de ellas del crimen organizado, son características típicas del capitalismo milenario, caricaturas perturbadoras de la empresa de mercado en movimiento, del ímpetu por adquirir vastas fortunas sin costos de trabajo ordinarios. No obstante, distintivas como son, las condiciones de las que hablamos aquí no son cosa nueva. En África, por lo menos, recuerdan un momento anterior de la expansión global, de articulaciones dramáticas de lo local y lo translocal, de la circulación de nuevos bienes e imágenes, del desplazamiento de los órdenes indígenas de producción y poder. Nos referimos al principio del colonialismo. Éste, también, ocasionó una transformación mundial, aspiraciones milenarias.[23]

Con este paralelo en mente, volvemos a la Sudáfrica contemporánea.

[22] *Idem.*

[23] *Cf.* Karen E. Fields, *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

EL TURNO DE NOCHE: LOS TRABAJADORES EN LA ECONOMÍA ALTERNATIVA

[…] no empleo; no sentido. Dile, Joe, ve y mata.
Atención, marcha rápida […] Abre tu bonete,
forma fila, rompe fila, pecho tierra […]
Orden: márchense.

ZOMBIE, FELA & AFRICA[24]

No puede negarse la preocupación que ha surgido en tiempos recientes con respecto a los zombis en la Sudáfrica rural.[25] Su existencia, lejos de ser tema de cuentos elusivos de las regiones apartadas, o de fábulas fantásticas del pastizal, es ampliamente dada por hecho, como un simple hecho real. En tiempos recientes, periódicos locales respetables han portado titulares como "'Zombi' regresa de los muertos", e ilustran sus historias con fotografías altamente realistas, convencionales;[26] similarmente, abogados defensores en las cortes provinciales han buscado, por medios forenses, absolver a sus clientes de cargo de asesinato sobre la base de haber sido empujados a cometer sus actos mortales por la zombificación a manos de su parentela;[27] y los trabajadores, zombis ilícitos,

[24] Estamos agradecidos con Nathan Sayre por llamar nuestra atención sobre esta canción; también con Josh Comaroff por transcribirla y, más generalmente, por habernos dado el beneficio de su imaginación creativa.

[25] En nuestra discusión sobre la Sudáfrica rural, nos enfocamos primariamente en dos provincias, la norte y la noroeste. Éstos han sido los lugares de la actividad oculta más concentrada en el país durante la última década o poco más o menos (John y Jean Comaroff, "Occult economies...", *op. cit.*). El noroeste es también la región en la que hemos hecho la mayor parte de nuestra investigación histórica y etnográfica desde 1969.

[26] Sonnyboy Mokgadi, coautor de las primeras dos historias y muchas otras sobre el tema, fue asesinado dos años antes, en circunstancias misteriosas que involucraban una "pelea de distrito"; rápidamente se esparcieron rumores acerca de que su muerte violenta se debía a su investigación sobre los zombis. Sonnyboy Mokgadi y Moopelwa Letanke, "'Zombie' back from the dead", *Mail* (Mafikeng), 11 de junio de 1993, pp. 1, 4 y 7; véase también Joe Davidson, "Apartheid is over, but other old evils haunt south Africa: Witch burning is on the rise as superstitious villagers sep house of spirits", *Wall Street Journal*, 20 de junio de 1994, pp. AI, AI0.

[27] Véase, por ejemplo, "Petrol Morder denial", *Mail* (Mafikeng), 2 de junio de 1995, p. 2, y Nat Molomo, "Bizarre zombie claim in court", *Mail* (Mafikeng), 31 de marzo de 1995, p. 2.

se han vuelto un caso corriente en las disputas laborales.[28] La cultura popular está repleta de invocaciones a los muertos vivientes, desde las canciones populares y documentales en horario estelar hasta las producciones teatrales nacionales.[29] Ni siquiera el Estado ha permanecido ajeno a esto. La Comisión para la Investigación de la Violencia por Brujería y Asesinatos Rituales, designada en 1995 por la administración de la Provincia del Norte para investigar una "epidemia" de violencia oculta, reportó un miedo ampliamente difundido debido a la figura del zombi. El último lo anota en un tono de neutralidad etnográfica:[30]

> Es una persona que se cree ha muerto, pero debido al poder de una bruja, ha resucitado [...] [y] trabaja para la persona que lo convirtió en zombi. Es imposible para él comunicarse con otras personas; la parte frontal de su lengua está cortada para que no pueda hablar. Se cree que sólo trabaja de noche [...] [y] puede dejar su área rural y trabajar en un área urbana, con frecuencia lejos de su hogar. Cada vez que se encuentra con gente que conoce, se desvanece.[31]

[28] En 1955, por ejemplo, trabajadores en huelga en una plantación de café del Transvaal oriental exigían la destitución de tres supervisores acusados de matar empleados para obtener control de sus trabajos; aún peor, de mantener zombis para su enriquecimiento propio. Véase "Spirits strike at labour relations", *Weekly Mail and Guardian*, 27 de diciembre (edición en línea) de 1955.

[29] Véase Ntokozo Gwamanda, "Disturbing insight into Kokstad zombie killings" (*Sowetan*, 15 de julio de 1998, p. 17); también las series documentales SABC2, *Issues of Faith*, cuyo programa del 12 de julio de 1998 trata el tema. El programa hizo referencia a una obra titulada *Zombi*, de Brett Bailey, presentada en el popular y prestigioso Standard Bank National Arts Festival, en Grahamstown, del 4 al 14 de julio de 1996. Los eventos en los cuales se basó comienzan con el accidente de una van taxi en Kokstad, en la cual doce escolares murieron, y termina con el asesinato de dos viejas "brujas" a manos de los camaradas de los fallecidos. La presentación de esta obra en tal escenario prominente sugiere que el fenómeno en sí está entrando a la corriente principal de la conciencia pública. Estamos agradecidos con Loren Kruger, del Departamento de Inglés de la Universidad de Chicago, por compartir con nosotros una exhibición preliminar de la producción.

[30] N.V. Ralushai *et al.*, *Report of the Commission of Inquiry into Witchcraft Violence and Ritual Murders in the Northern Province of the Republic of South Africa* (To: His Excellency the Honorable Member of the Executive Council for Safety and Security, Northern Province), 1996.

[31] *Ibid.*, p. 5. Como señalamos en otro sitio, el reporte de esta comisión, presidida por un profesor jubilado de antropología, N.V. Ralushai, se expresa en dos registros diferentes (John y Jean Comaroff, "Occult economies...", *op. cit.*). Por un lado, da una explicación etnográfica ortodoxa, asentada en términos relativistas culturales, de las creencias africanas; por otro, ofrece una condenación estricta, parafraseada en el lenguaje legal oc-

Mudo e indecible, esta aparición se esfuma tan pronto como se convierte en visible y conocible. Es una mutación de la humanidad que se ha vuelto muda.

Las observaciones de la comisión son ampliamente confirmadas por nuestra propia experiencia en la Provincia del Norte desde principios de la década de 1990; aunque nuestros informantes agregaron que los zombis (*dithotsela*; también *diphoko*)[32] no eran meramente los muertos-regresados-a-la-vida, sino que podían ser asesinados primero para ese propósito. Aquí también la referencia a ellos permea las charlas cotidianas en la calle, en los patios privados, en las páginas de la prensa local, en las cortes penales. Las nociones de tiempo atrás establecidas sobre brujería, *boloi*, han llegado a abarcar la confección de zombis, la reducción brutal de los otros —en Sudáfrica, vecinos en gran parte no relacionados— a instrumentos de producción; a seres insensibles almacenados, como herramientas, en cobertizos, alacenas o en barriles de aceite en los hogares de sus creadores.[33] En un mundo de empleo de horario flexible, incluso se dice que algunas personas son hechas "zombis de medio tiempo", cuyo agotamiento en la mañana habla de una misión nocturna involuntaria, de trabajo duro involuntario en el turno de la noche.[34]

Así hacen algunos forjadores de fortunas con la sangre vital de otros. Y, mientras lo hacen, cumplen con la destrucción del mercado —aún más, la misma esencia del trabajo dueño de sí— en el proceso. Típicamente, aquellos de los que se dice que conjuran a los muertos vivientes tienden, de manera poco sorprendente, a ser personas de evidente riqueza; especialmente, nueva riqueza, cuya fuente ni es visible ni fácilmente explicable. Semejantes cosas, por supuesto, son altamente relativas: en comunidades rurales muy pobres, donde (casi) todas las cosas son relativas, no se necesita mucho para ser visto como acaudalado. En realidad,

---

cidental, de las maldades de la violencia oculta. Lo que es más, expresa explícitamente la contradicción entre la ley europea, que criminaliza la brujería, y su contrapartida africana, que la acepta como una realidad mundana, penetrante (N.V. Ralushai *et al.*, *Report of the Commission...*, *op. cit.*, p. 61). Por su parte, los comisionados no ponen en duda la realidad de la brujería.

[32] El uso de *diphoko* para zombi —*diphoko* viene del afrikáans *spook;* anteriormente, del holandés; véase N.V. Ralushai *et al.*, *Report of the Commission...*, *op. cit.*— apunta hacia la existencia aquí de una interacción cultural, a través de las líneas de raza y lenguaje. De ideas de cacería y encantamiento.

[33] *Ibid.*, p. 50.

[34] *Ibid.*, pp. 224-225.

aquellos acusados de la manufactura mística de trabajadores nocturnos, y asaltados o asesinados como resultado, no son siempre los mismos que aquellos de los que se sospecha: como muchas personas asediadas en otras partes como brujas y hechiceros son, con frecuencia, más viejos, individuos viudos, mayoritariamente mujeres. Nótese: mayoritariamente, no todos, aunque hay una afición en gran parte del norte de Sudáfrica a referirse a cualquier persona, sospechosa de estar implicada en esta clase de maldad mágica, como "mujer vieja". Inversamente, sus acusantes y atacantes primordiales, con más frecuencia que no, son jóvenes, hombres desempleados.[35]

Los hacedores de zombis, aún más, están semióticamente saturados, son figuras visualmente cargadas; en contraste con sus víctimas, que son castradas al ser reducidas a un puro poder de trabajo, son estereotípicamente descritos como pervertidos sexuales, cuyos genitales deformados y secreciones venenosas los hacen incapaces de reproducirse; o peor aun, los hacen probablemente arruinar la fertilidad de otros. También, por extensión, de la colectividad en su mayor parte, los hacen ser un clan, una aldea o una ciudad, lo cual es la razón por la que se han vuelto icónicos de una crisis percibida de la familia y de la comunidad en Sudáfrica.[36] A este respecto, fusionan en una sola obra grotesca la esencia misma del valor negativo: la destrucción simultánea, recíproca, de tanto la producción como la reproducción.[37] Por un lado, al manufacturar trabajadores espectrales aniquilan la posibilidad misma del empleo productivo, ima-

[35] John y Jean Comaroff, "Occult economies...", *op. cit*. Nuestra propia colección de narrativas sobre los zombis y los asesinatos rituales en el noroeste, de donde obtuvimos tanto explicaciones descriptivas del fenómeno como historias de caso específicas, evidencian una distinción de género muy marcada. El asesinato ritual —*i.e.*, el asesinato de gente para recolectar las partes de su cuerpo para la medicina— podía ser perpetrado tanto por hombres como por mujeres, con o sin ayuda de un curandero "tradicional". Pero se dice que los conjuradores de zombis eran, con más frecuencia, mujeres.

[36] Para un análisis inusualmente preciso de la reproducción doméstica en Sudáfrica, centrado en la norteña KwaZulu-Natal, véase Hylton J. White, "Let us speak of Ancestors! Sacrifice and Social Reproduction in a Zulu Countryside" (Ph.D. Diss. University of Chicago, 2004). Por supuesto, la conexión entre un mercado laboral en constricción y el peligro a la comunidad no es puramente un fenómeno sudafricano. Algunas películas británicas recientes, entre ellas éxitos populares como *Brassed Off* y *The Full Monty*, dejan claro que el norte de Inglaterra está sufriendo precisamente la misma aciaga coyuntura, introducida por el intento thatcheriano de forzar una revolución neoliberal.

[37] Nancy D. Munn, *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim Society (Papua New Guinea)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

ginativa si no manifiestamente; por otro, al quitar de los trabajos a la gente joven, le impiden asegurarse los medios para formar familias y reproducirse, y así hacen imposible para cualquier comunidad asegurarse su futuro. No es de extrañar que en uno de los más patéticos casos de asesinato de brujas en la década de 1990, la mujer vieja a la que le prendieron fuego jóvenes afrentados moralmente —decididos a salvar su comunidad eliminando a todos los malhechores— iba a oír, en su agonía final, las palabras: "¡Muere, muere, bruja! ¡No podemos conseguir trabajo por tu culpa!"[38]

Los discursos en un rango de esferas públicas traslapadas, de tribunales "tradicionales" y cortes provinciales, de asambleas religiosas locales y políticas y hasta en los medios impresos y electrónicos, dejan claro que, para muchos, la amenaza de una fuerza de trabajo espectral es muy concreta y urgente. En más de una ocasión, grandes turbas se han reunido en las ciudades de la región para observar el esfuerzo épico de los curanderos por "liberar" a los zombis de sus captores; en el habla vernácula, para "regresarlos al hogar". Aquí lo espectral se vuelve espectacular. La fantasía de forzar el mal soterrado a la visibilidad pública, de revertir la enajenación arcánica que crea a los trabajadores fantasmas, es una característica palpable de la escena cultural doméstica. Los medios de comunicación, ampliamente africanizados desde la caída del apartheid, han sido determinantes en todo esto. Han tomado las convenciones de investigar mucho más allá de su marco racionalista ortodoxo, con el fin de dilucidar el enigma de las nuevas realidades sociales; realidades duras, cuyo carácter mágico, en las circunstancias históricas prevalecientes, no permite una presunción literaria de realismo mágico, demandando, en lugar de eso, un compromiso terriblemente serio con la realidad del encantamiento.[39]

Así, existe una saga que estuvo mucho tiempo en cartelera, en 1993, en las páginas del *Correo* —anteriormente, el *Correo de Mafeking*, un pequeño periódico de la ciudad, ahora un semanario provincial del noroeste de gran circulación en la región— donde un par de periodistas buscaron verificar una aseveración de un curandero, un tal Mokalaka Kwinda. Kwinda afirmaba haber revivido a un hombre que había estado viviendo por cuatro años como un "esclavo" de las brujas en el distrito

[38] N.V. Ralushai *et al.*, *Report of the Commission...*, *op. cit.*, p. 193f; John y Jean Comaroff, "Occult economies...", *op. cit.*

[39] Lesley Fordred, "Narrative, conflict and change: Journalism in the new South Africa", Ph.D. Diss., University of Cape Town, 1998.

cercano de Swartruggens; esto ante los "ojos de él", la "madre llorosa" del zombi.[40] De igual modo, se emprendió una investigación ese mismo año para informar acerca de los esfuerzos de cuatro adivinos para "rescatar" a una "mujer zombi" de las garras del malevolente en el distrito cercano de Luhurutshe.[41] Estas historias desposan lo surreal con lo banal, lo místico con lo mundano; en el caso anterior, el curandero le dijo a los reporteros que su escurridizo paciente estaba pasando por un tratamiento "preliminar", así que probablemente "sería capaz de hablar y retornar a su vida normal". Pero tales eventos están limitados al interior. En Mabopane, en la parte oriental de la provincia noroeste, "cientos de estudiantes y trabajadores", según se dice, llenaron las calles un Día del Trabajo en mayo de 1994, ansiosos de presenciar la "cacería de un zombi".[42]

El miedo a ser reducido al trabajo fantasma, de ser raptado para alimentar las fortunas de un forastero depravado, ocurre al lado de otra clase de espectro: una masa creciente, una oscura nación extranjera de trabajadores negros inmigrantes de todas partes del continente. Así de ostensible es el sentimiento xenofóbico: que estos trabajadores están trastornando las relaciones locales de producción y reproducción, que usurpan los escasos empleos y recursos, promueven la prostitución y propagan el SIDA, y por ello han sido abiertamente hostilizados en las calles de Sudáfrica. Como los zombis, son ciudadanos de pesadilla, que rápidamente disminuyen la prosperidad de la población indígena. Es interesante también que, como los zombis, son caracterizados por su habla discapacitada: el término común para inmigrante, *makwerekwere*, es una palabra sesotho que implica competencia limitada en la lengua vernácula. Sugiere una capacidad comprometida para involucrarse en una relación sexual con la sociedad autóctona; esta acepción explica por qué los migrantes viven con terror de que sus acentos puedan ser percibidos en público.[43]

[40] Véase de Mokgadi, Sonnyboy y Moopelwa Letanke: "'Zombie' back from the dead" (*op. cit.*, pp. 1 y 7); "Zombie missing" (*Mail* [Mafikeng], 17 de diciembre de 1993, pp. 1, 2 y 4).

[41] Mokgadi, Sonnyboy y Moopelwa Letanke, "New 'Zombie' claims, but now about a woman", *Mail* (Mafikeng), 13 de agosto, 1993, pp. 1 y 5.

[42] Véase Mthake Nakedi, "Witch-hunt sets town ablaze" (*Mail* [Mafikeng], 27 de mayo de 1994, p. 2); véase también "Petrol murder denial" (*op. cit.*, p. 2), que describe un exorcismo similar, esta vez en una aldea del distrito de Molopo.

[43] Véase, por ejemplo, Chris Barron, "Meet SA's strange new 'racists'" (*Sunday Times* [South Africa], 13 de septiembre de 1998, p. 19). La conexión entre inmigrantes y zom-

Su aprensión está bien fundamentada. En septiembre de 1998, por ejemplo, una turba que regresaba en tren de una marcha en Pretoria —realizada, significativamente, para protestar por el desempleo masivo— aventó a tres *makwerekwere* y los mató, supuestamente por robar los escasos empleos; dos eran senegaleses y uno de Mozambique.[44] Tres meses después, en diciembre, llegaron reportes alarmantes acerca de una banda de matones en Johannesburgo que parecían dispuestos a la "eliminación sistemática" de nacionales extranjeros.[45] Inmigrantes de países vecinos, y de más lejos, han trabajado en la industria, en granjas, y de un lado a otro del sector de servicios en Sudáfrica por casi un siglo. Pero en la década de 1990, la regulación rigurosa de estos flujos de mano de obra ha cedido el paso a fuentes de suministro, con frecuencia subcontratada y menos controlada.[46] Los empleadores están más atraídos que nunca por el potencial de esta mano de obra barata; se dice que tanto como 80% de ellos usan trabajadores casuales, "no convencionales".[47] Una investigación reciente demuestra que mientras el número preponderante de inmigrantes en la década pasada había sido conformado en realidad por empresarios masculinos que ejercían su comercio en grandes ciudades, un buen número se abre paso en otras áreas de la economía, con frecuencia en las

---

bis es visible en otros terrenos también; en el Zimbawe rural, por ejemplo, abundan las historias de figuras llamadas *ntogelochi* (de *thokoloshe*, el término nguni usado ahora universalmente para referirse en Sudáfrica a los familiares de una bruja). Se dice que los trajeron de Sudáfrica, son comprados como factótums generales para hacer toda clase de trabajos. Pero vienen a cazar a sus poseedores, siguiéndolos a todas partes: a los aviones, a la iglesia, como sombras rebeldes; o como la esencia alienada de su propio trabajo (Dana Bilsky y Tomas Asher, comunicación personal).

[44] "Jobless Mob Goes on death rampage", *Cape Argus*, 4 de septiembre de 1998, p. 8.

[45] Tangenu Amupadhi, "African Foreigners Terrorized", *Mail and Guardian*, 18-23 de diciembre de 1998, p. 3.

[46] Un proyecto de ley sobre el refugiado fue presentado por el Parlamento sudafricano en el otoño de 1998, dirigido a traer el orden al país con obligaciones constitucionales e internacionales relativas a migrantes y refugiados (previamente reguladas bajo las provisiones del Acta de Control de Extranjeros). Se consideró que la iniciativa estaba también relacionada con las crecientes preocupaciones nacionales sobre inmigración y otras formas amenazantes de tráfico transfronterizo; en particular, aquellas que involucraban tráfico de armas, comercio de drogas, lavado de dinero y sindicatos de crimen organizado. Véase Chiara Carter, "New Bill for asylum applications", *Mail and Guardian*, 11-17 de septiembre de 1998, p. 6.

[47] Horwitz, citado en Adam *et al.*, *Comrades in Bussiness: Post-Liberation Politics in South Africa* (Cape Town, Tafelberg, 1998, p. 209).

ciudades provinciales;[48] algunos, especialmente aquellos a los que les falta documentación legal (en especial mujeres y niños), llegan a parar en los altamente explotables dominios de la agricultura rural, en lugares como la Provincia Noroeste.

Dondequiera que llegan a parar en Sudáfrica, los inmigrantes toman su lugar en terreno históricamente lleno. Las ansiedades acerca del desempleo han alcanzado niveles sin precedente: por acuerdo común, la taza es mucho más alta que la extraoficial de 38% que el Estado admite. De acuerdo con un cálculo, 500 000 empleos, virtualmente todos ellos realizados por negros, se han evaporado en los últimos cinco años.[49] Y éste es probablemente un cálculo conservador, basado primordialmente en la contracción del sector formal. "No empleos significa que nuestra juventud está destruida", le dijo un residente de Soweto a un reportero del *Chicago Tribune* en febrero de 1999.[50] Incluso el eterno optimista Nelson Mandela, ante su jubilación inminente, recientemente dijo en forma sarcástica: "En unos pocos meses, estaré parado sobre la carretera con un cartel que diga: ayúdeme. Desempleado, con una nueva esposa y una gran familia."[51]

En las provincias norteñas, las cuales están entre las más pobres del país, ha habido evidencia escasa de la prosperidad y redistribución que se esperaba siguiera a la caída del apartheid. Cierto, la nueva economía desregulada le ha garantizado a algunos negros una mayor porción del botín: la Sudáfrica poscolonial ha visto una elevación en el nivel de vida para secciones de la clase media africana, más notablemente para la "aristocracia de la liberación", algunos de los cuales se han convertido en millonarios instantáneos y en personificaciones vivientes del triunfo del capitalismo neoliberal, no racial.[52] A pesar de todo esto, o quizá a causa de esto, la llamada "transición" ha encendido, como lo notamos anteriormente, una fe milenaria en las oportunidades de la empresa de mercado "libre", ahora ostensiblemente abierta a todos. "Quiero que cada

[48] Véase los descubrimientos del Proyecto Migratorio Sudafricano, reportado en Chiara Carter y Ferial Haffajee, "Immigrants are creating work–not taking our jobs" (*Mail and Guardian*, 11-17 de septiembre de 1998, pp. 6-7).

[49] Paul Salopek, "Mandela stresses success, struggle", *Chicago Tribune*, 6 de febrero de 1999, p. 3.

[50] Paul Salopek, "S. Africa's uncertain future", *Chicago Tribune*, 31 de enero de 1999, pp. 1 y 14.

[51] *Ibid.*, p. 3.

[52] Adam *et al.*, *Comrades in Bussiness...*, *op. cit.*, p. 209.

persona negra sienta que él o ella tiene la oportunidad de volverse rico y sólo se tiene a sí mismo para culparse si falla", declaró Dan Mkhwanazi en el lanzamiento del Fondo Económico Nacional.[53]

Pero para esa vasta mayoría esa esperanza milenaria se da un tope con la imposibilidad material. El muy alardeado Plan para el Desarrollo y la Reconstrucción (RDP, por sus siglas en inglés), diseñado para desarraigar la pobreza endémica, ha tenido hasta ahora un impacto mínimo. En efecto, sus amplios objetivos reformistas, que recuerdan la era del Estado de bienestar, pronto se endurecieron en el GEAR, la Estrategia Gubernamental para el Crecimiento, Empleo y Reconstrucción, la cual privilegia el desarrollo entendido en términos de privatización, flexibilidad salarial y recortes masivos en los servicios públicos.[54] Poco de los efectos positivos de estas políticas, de reciente expansión posfordista en dominios como el turismo, consigue llegar a los áridos paisajes rurales del norte o de las provincias noroccidentales. Aquí el sustento tiene que ganarse, a duras penas, en la lastimera agricultura de subsistencia en pequeña escala y el comercio (muy) insignificante; o en cosas tales como la elaboración de cerveza, el sexoservicio y el remozamiento de bienes usados, clásicamente ocupaciones de mujeres. Activos tales como pensiones, raquíticas como suelen ser, se han vuelto objetos de competencia encarnizada; sus beneficiarios, principalmente viudas y hombres viejos sobrevivientes, son los blancos principales de envidia amarga y de alegatos de avaricia. Mientras tanto, los salarios comunes del trabajador migrante que han por mucho tiempo subsidiado los empeños agrarios, están disminuyendo notablemente; esto, a su vez, ha exacerbado su sentido de masculinidad amenazada, y ha subrayado los conflictos de género y generacionales del medio rural. Lo que explica por qué la abrumadora proporción de aquellos acusados de brujería y de hacer zombis son por lo general viejos y mujeres y los acusantes casi siempre, adultos jóvenes sin trabajo.

Al mismo tiempo, las ciudades en estas provincias norteñas son hogar de élites negras pequeñas pero bulliciosas; muchas de ellas se generaron originalmente en las antiguas "tierras natales", en las cuales el régi-

[53] *Ibid.*, p. 217. Es una ironía narrativa que habla en exceso sobre el toque de Midas del neoliberalismo, Adam *et al.* Nótese que incluso el Partido Comunista de Sudáfrica está considerando establecer un brazo de inversión para "negociar su salida de los rojos" (*ibid.*, p. 207).

[54] *Ibid.*, p. 206.

men del apartheid bombeó recursos continaumente a través de varias décadas. Bien posicionados para embeberse con oportunidades de negocios novedosas y para realizar tratos entre bastidores, han asumido rápidamente el mando sobre una proporción considerable del mercado al menudeo y de la provisión de servicios en el campo. Para ellos, cada vez más, el consumo estrafalario de bienes apreciados —casas, carros, televisiones, teléfonos celulares— hace algo más que señalar el logro; también sirve para apaciguar las desigualdades del pasado colonial. Pero, así como lo hace, también marca las desigualdades crecientes del presente poscolonial. Estas distinciones, para aquellos que miran directamente desde abajo, también parecen ser un producto del encantamiento: dado que han aparecido a velocidad indecente y con muy poco esfuerzo visible, su procedencia material sigue siendo un misterio. Y más aún es misteriosa la causa del desempleo en medio de tal prosperidad obvia. Al fin y al cabo, los dos lados del capitalismo milenario, en el estilo posapartheid, confluyen: en uno está la aún más inquietante conciencia de la ausencia de trabajo, medida a sí misma por el surgimiento de la presencia amenazadora del inmigrante; en otro está la suspicacia constantemente reiterada, personificada en el zombi, de que es sólo por medios mágicos, por consumir a otros, que la gente puede enriquecerse en estos tiempos desconcertantes.

La apoteosis simbólica de este silogismo puede encontrarse en un comercial publicitario operado por un “curandero tradicional” en Mmabatho, capital del Noroeste. Aparece, de todos los lugares, en el *Mafikeng Business Advertiser*, un semanario de comercio local. Superior entre las habilidades ocultas en oferta está un tratamiento que promete a sus clientes “conseguir un trabajo anticipado si está desempleado”. El curandero en cuestión, Dr. S.M. Banda, debería saber: él mismo es un inmigrante.[55]

[55] El Dr. S.M. Banda (*Mafikeng Business Advertiser*, vol. 2, núm. 1, diciembre de 1998, p. 11) afirma ser “[u]no de los mejores curanderos tradicionales de Malawi”. Su experticia especial, dice, también incluye el conocimiento de los medios “para ser promovido” y para “ayudar a que tu negocio sea exitoso”.

LOS PRECURSORES: "LOS FANTASMAS DE LOS TRABAJADORES" PASADOS

> [...] la fantasmagoría
> llega a hacerse patente cuando,
> bajo los constreñimientos
> de sus propias limitaciones, los productos
> más recientes de la modernidad
> se acercan a lo arcaico.
>
> Theodor Adorno[56]

Aparentemente, mucho de esto es nuevo. Cuando hicimos investigación en el noroeste en las postrimerías de la década de 1960 y mediados de la de 1970 —entonces la "tierra natal étnica de los tswana"— la mayoría de los hombres estaban fuera, o habían estado como migrantes en los centros industriales. Apenas existía una clase media de la que se pudiera hablar y no había ansiedades manifiestas acerca de los inmigrantes. Los trabajadores desde hace mucho habían venido de otras partes a buscar trabajo en las ciudades locales y en las granjas del vecino Transvaal occidental; y había "extranjeros" —zimbabwenses, y descendientes de los xhosa, de aquellos que habían construido las vías del ferrocarril a la vuelta del siglo, por ejemplo—, quienes vivieron muy amistosamente con las poblaciones de habla tswana. Tampoco había menciones de zombis en ese tiempo. Cierto, mucha gente manifestaba su preocupación sobre la brujería, entendida como unos medios antinaturales de acumular riqueza al "comerse" a otros y absorber su capacidad para crear valor. De vez en cuando, además, los malhechores podían causar a los jóvenes migrantes la pérdida de sus amarres, olvidar a sus parientes allá en el hogar, y evadir las demandas de la reproducción doméstica.[57] Pero no había nada como la preocupación actual con el peligro de seres humanos hechos autómatas que trabajaban duro; ni con el sentido de que la economía espectral, basada en el trabajo de éstos y otros fuereños, pudiera estar agotando el potencial productivo o reproductivo de la comunidad en general.

[56] *In Search of Wagner*, trad. R. Livingstone, Londres, NLB, 1981, p. 95.

[57] Esta observación fue hecha en una secuencia adivinatoria en la película *Heal the Whole* (Chigfield Films, Londres, 1973), basada en nuestra investigación en el distrito Mafikeng.

No obstante, estas preocupaciones actuales tampoco son enteramente inauditas. Al desenterrar concepciones vernáculas sobre el trabajo, la mano de obra y la conciencia, durante los años culminantes del apartheid, notamos que los tsawana veían ciertos modos del trabajo duro de los migrantes *(mmèrèkò)* como de alienados; hablaban de la manera en que sus rutinas disciplinadas reducían a los humanos a animales borrosos, incluso a "pescado enlatado".[58] Estos tropos implicaban una noción contrastante del trabajo autoposeído (*tiro*), típicamente trabajo en casa, que creaba valor social. Por contraste con la actividad egoísta, esta forma de esfuerzo construía la individualidad en un tono positivo a través de la construcción simultánea de los otros y, concomitantemente, de un mundo colectivo centrado. Pero los registros históricos indican que las ideas tsawana de la mano de obra alienada no se limitan a la sola experiencia de la proletarización. Explicaciones anteriores, en el siglo XX, hablan de una condición ligada al eclipse, típicamente por brujas, de la autoposesión y, con ello, de la capacidad de acumular riqueza y poder social. Un individuo afligido de esta manera estaba "alienado de su confraternidad con parientes y amigos", notó J. Tom Brown, un etnógrafo misionero con una buena comprensión del setswana.[59] Continúa en el tiempo real del presente etnográfico:

> […] ellos le ponen un nombre a él (*sebibi* o *sehihi*), que significa que aunque el cuerpo vive y se mueve es sólo una tumba, un lugar donde algo ha muerto, ha sido asesinado. La hombría esencial es la muerte. No es una cosa poco común oír a una persona decir que está muerta cuando está parada enfrente de ti visiblemente vivo. Cuando esto ocurre, siempre significa que ha habido un eclipse de las relaciones verdaderas de la vida.

Aquí, patentemente, tenemos un precursor del zombi. Pero, mientras que el último es conjurado a partir de un cadáver, ya sea asesinado para ese propósito o muerto, *sehihi* conlleva la pérdida de *toda* creativi-

[58] John y Jean Comaroff, *Ethography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992, p. 169; véase también Hoyt Alverson, *Mind in the Heart of Darkness: Value and Self-Identity among the Tswana of Southern Africa*, New Haven, Yale University Press, 1978, p. 225f. La referencia al pescado enlatado captura la congestión espacial de los notorios hostales de las minas en los que las literas de los trabajadores estaban amontonadas, unas arriba de las otras, en filas apretadas.

[59] *Among the Bantu Nomads: A Record of Forty Years Spent among the Bechuana*, Londres, Seeley Service, 1926.

dad humana —con frecuencia se dice que fue devorado completo por las brujas para incrementar su propia potencia física, política y material—; el zombi es transformado puramente en una fuerza laboral alienada, raptada de su hogar o de su lugar de trabajo, y hecho para servir como medio de producción privado de alguien más.[60]

Evidencias de cualquier otra parte del sur de África llenan esta historia de la fuerza de trabajo fantasmagórica y nos permiten rastrear sus cálculos cambiadizos, sus continuidades y rupturas. De este modo, el estudio de Harries del mundo de los migrantes mozambicanos en Sudáfrica entre 1860 y 1910 muestra lo que se decía de que las brujas *(baloyi)*, que se dice abundan en las minas, tomaban la "esencia de vida" de otros y los forzaban a trabajar duramente durante cuatro días como zombis *(dlukula)* en galerías subterráneas incomunicadas, donde vivían comiendo lodo.[61] La particularidad poética de los trabajadores fantasmas —aquí, como en otros lugares— es un registro sensitivo de las experiencias cambiantes de la fuerza de trabajo y su valor. La introducción del pago de compensación por la tisis de los mineros, por ejemplo, rápidamente llevó a la noción de que los zombis retornaban de debajo de la tierra con números —beneficios potenciales, dinero ensangrentado— marcados con tiza en sus espaldas. Junod, un etnógrafo clásico de la anterior África suroriental, hizo observaciones sobre miedos similares en el medio rural del sur mozambiqueño de alrededor de 1910.[62] Allá se pensaba que las brujas "modernizadas", anticipándose a sus contrapartes sudafricanas de nuestros días, eran capaces de reducir a sus semejantes a una fuerza de trabajo agraria nocturna, disfrazados de niños inocentes durante el día.[63] Algunas incluso podían inducir a los hombres jóvenes a

[60] Peter Geschiere, al escribir sobre el surgimiento de creencias similares acerca de los zombis en Camerún, observa que las "brujas ya no ven a sus semejantes masculinos como carne para ser devorada […] como vida para alimentarse con el fin de aumentar su propia fuerza de vida, sino más bien como trabajadores que tienen que ser explotados" ("Globalization and the power of indeterminate meaning: Witchcraft and spirit cults in Africa and east Asia", *Development and Change*, vol. 29, núm. 4, 1998, pp. 811-837).

[61] Patrick Harries, *Work, Culture, and Identity: Migrant Labourers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910*, Portsmouth, Heinemann, 1994, p. 221.

[62] Henri Junod, *Life of a South African Tribe*, Londres, Macmillan, 1927, pp. 298-299; *cf.* Patrick Harries, *Work, Culture...*, *op. cit.*, p. 221.

[63] A estos desafortunados se les llamaba *shipoko* (del holandés o fanagalo *spook*; "fantasma"), una palabra prestada, observa Junod (*op. cit.*, p. 488), del animismo europeo; véase también Lasch y Urry (*The End of Organized Capitalism*, *op. cit.*, p. 232f).

alejarse hacia las minas Witwatersrand, para nunca regresar. Una vez más vemos al zombi como un "espectro andante", un objeto de terror y deseo colectivo, para usar la descripción de Clero,[64] y del "género terrorista" de la ficción gótica perseguida en la Inglaterra de finales del siglo XVIII, donde la industrialización estaba similarmente reestructurando la naturaleza del trabajo-y-lugar. Como estos "misterios hórridos", los cuentos de zombis dramatizan la extrañeza de lo que se ha vuelto real; en este caso, la relación problemática del trabajo y la producción del ser social, asegurada en el tiempo y el lugar.

Otros ejemplos de trabajadores fantasmas en África subrayan este punto. Considérese la narrativa bien condimentada de Ardener sobre las creencias del zombi entre los bakweri de Camerún occidental.[65] Estas creencias —una intensificación, parece, de ideas más antiguas sobre la brujería— surgieron en el tiempo de la Primera Guerra Mundial, con la penetración relativamente repentina de los colonizadores alemanes en esta fértil región agrícola. Cuando su tierra fue expropiada para el establecimiento de plantaciones manejadas mayormente por extranjeros, los bakweri se encontraron hacinados dentro de reservas inhospitalarias; como resultado, entraron en un periodo de empobrecimiento y de fertilidad reducida. Fue entonces que se hizo sentir por primera vez la fuerza de trabajo zombi *(vekongi)*, la cual habitaba en casas de lámina construidas por los lugareños que de alguna manera habían logrado sacar ventaja de las poco prometedoras circunstancias.[66] Se decía que los muertos vivientes, muchos de ellos niños, eran víctimas de la ambición asesina de sus propios parientes cercanos; eran enviados a trabajar a plantaciones distantes, donde las brujas maestras habían construido un pueblo desbordado con bienes de consumo moderno.

Aquí, como en el recientemente colonizado Mozambique, vemos la repentina coyuntura de un mundo local —en el que la producción está ligada, de manera muy cercana, a los grupos de parentesco— con fuerzas

[64] E.J. Clery, *The Rise of Supernatural Fiction, 1762-1800*, Cambridge, Princeton University Press, 1995, p. 174.

[65] Edwin Ardener, "Witchcraft, economics, and the continuity of belief", M. Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Taristock, 1970.

[66] La explicación de Ardener (*ibid.*, p. 14) también describe el resurgimiento del fenómeno en la década de 1950; lo hace necesario para complicar el reclamo de Geschiere ("Globalization and the power...", *op. cit.*, p. 14) acerca de que la brujería del zombi (*nyongo*, *ekong* y cosas por el estilo) es un fenómeno "nuevo" en África.

que se atribuyen la capacidad de crear valor y de redirigir su flujo. Sobre todo, estas fuerzas fracturan el significado del trabajo y su relación generalmente aceptada con el lugar. En tales condiciones, los zombis se volvieron el material del "reconocimiento alienado": reconocimiento no meramente de la mercantilización de la fuerza de trabajo, o su sujeción a la competencia mortífera, sino de las depredaciones invisibles que parecen congelarse bajo las superficies banales de las nuevas formas de riqueza.[67] En su iconografía de migración forzada y exilio errabundo, de niños abusados y parientes violados, los muertos vivientes comentan sobre la ruptura de la economía, en la cual las energías productivas fueron alguna vez visiblemente invertidas en la reproducción de un orden situado de relaciones domésticas y comunales; un orden a través del cual el presente era, literalmente, mantenido en su lugar. Y el futuro estaba asegurado.

Ardener señala las complejas y continuas innovaciones en juego en estas construcciones que tienen, como sus precondiciones imaginativas, ideas de lo oculto ampliamente distribuidas a lo largo de África y el Nuevo Mundo; en particular, la idea de que las brujas, por su misma naturaleza, consumen la fuerza generativa de otros.[68] Los zombis mismos parecen nacer, por lo menos en primera instancia, de los encuentros coloniales: de los compromisos precipitados de los mundos locales con las economías imperiales, que buscan ejercer control sobre los medios esenciales de producir valor; medios como la tierra y la fuerza de trabajo, el espacio y tiempo. Es en este sentido metafórico abstracto que René Depestre declara al colonialismo como un "proceso de zombificación general del hombre".[69] En términos puramente históricos, la afinidad entre colonización y zombificación es menos directa: la colonización no siempre hace surgir zombis, y los zombis no siempre están asociados con la colonización. Con lo que sí se les asocia, sin embargo, es con las condiciones rápidamente cambiantes del trabajo dentro del capitalismo en sus varias manifestaciones; condiciones que rompen no sólo con las relaciones establecidas de producción y reproducción, sino también con condiciones aceptadas de personas al lugar, de lo material a lo moral, de

[67] E.J. Clery, The *Rise*..., *op. cit.*, p. 114.

[68] Edwin Ardener, "Witchcraft...", *op. cit.*, p. 148.

[69] René Depestre, "Declaration a La Havane", *Violence II*, núm. 9 de *Change*, París, Éditions du Seuil, 1971, p. 20. Esta frase es también citada por Wade Davis, *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1988, p. 75.

lo privado a lo público, de lo individual a lo comunal, del pasado al futuro. En este respecto, los muertos vivientes se unen a otra hueste de figuras espectrales —vampiros, monstruos, criaturas del "supernaturalismo" gótico—, quienes de modo semejante han sido vectores de un compromiso afectivo con las implicaciones viscerales de la fábrica, la plantación, el mercado, la mina.[70]

Como esto sugiere, no importa cuán abstracto pueda ser encarnado en los muertos vivientes sui géneris un conjunto de ideas; cualquier zombi particular congela el predicamento de la fuerza de trabajo humana en su forma más concreta, más históricamente específica. ¿Cómo, entonces, pueden ser vinculados aquellos que hemos encontrado en la Sudáfrica rural; en términos más específicos, con las últimas transformaciones del siglo xx con las cuales empezamos? ¿O al impacto del capitalismo milenario en esta poscolonia?

CONCLUSIÓN

Estas preguntas han sido anticipadas, sus respuestas vislumbradas, en otro lugar. De tal modo, Harries argumenta que, entre los mineros mozambiqueños en el Transvaal de principios de siglo xx, la magia para hacer zombis era una respuesta práctica a lo desconocido: específicamente, a las depredaciones físicas del trabajo subterráneo y a la explosión de nuevas formas de riqueza en medio de la pobreza abyecta.[71] La brujería, en una virulenta tensión mutada, dice, se vuelve un poder para la explotación capitalista; la cacería de brujas, un desplazamiento de la lucha de clases. Niehaus, al escribir sobre la provincia norteña rural en el otro fin de siglo, llega a una conclusión similar: la maldad mística es una "fantasía cultural" manipulada por el dominante para defender sus posiciones de privilegio.[72]

[70] *Cf.* Edwin Ardener, "Witchcraft...", *op. cit.*, p. 156, y . E.J. Clery, *The Rise...*, *op. cit.*, p. 9.

[71] Patrick Harries, *Work, Culture...*, *op. cit.*, p. 221.

[72] Véase de Isak Niehaus: *Witchcraft, Power and Politics: Exploring the Occult in the South African Lowveld* (Ciudad del Cabo, David Philip, 2001); "Witches of the Transvaal Lowveld and their familiars: Conceptions of duality, power and desire" (*Cahiers d'Etudes Africains*, vol. XXXV, núm. 2, pp. 138-139, núm. 3, 1995, pp. 513-540); "Witch-hunting and political legitimacy: Continuity and change in Green Valley, Lebowa, 1930-93" (*Africa*, 1993), y "Witchcraft in the new South Africa: From colonial superstition to postcolonial reality?" (inédito).

Las explicaciones de esta clase pertenecen a unas especies de interpretación que llevan de un entendimiento crítico de la ideología a la concepción clásica de brujería de Evans-Pritchard como una teoría de causa "socialmente relevante".[73] Muchos estarían de acuerdo con su premisa fundamental: que las brujas y los zombis deben ser leídos como principios etiológicos que traducen las contradicciones estructurales, anomalías experienciales y aporías —campos-de-fuerza de gran complejidad de lo que normalmente quiere decir con "lucha de clases"— dentro del caló del organismo humano, de parentesco interpersonal, de moralidad y pasión.

Pero aquí yace la fricción. ¿Cómo puede este truismo muy general, tan válido para la brujería de principios de la colonia como lo es para los zombis de nuestros días, relacionarse con las historias cambiantes, implosivas de las cuales hemos hablado? ¿Si los muertos vivientes son meramente espectros andantes de la lucha de clases, por qué no han sido una parte integrante de la escena moderna sudafricana? ¿Qué explica sus apariciones y desapariciones y, para regresar a nuestros acertijos abiertos, detiene la dramática intensificación de su atractivo en la poscolonia? ¿Cómo, además, podemos explicar la poética particular de estas fantasías, cuyo exceso simbólico y exuberancia expresiva gesticulan hacia una comedia imaginativa infinitamente más elaborada de lo que es permitido por una explicación funcionalista, puramente pragmática?

Hemos intentado, en el curso de esta narrativa, mostrar que la preocupación creciente por los zombis e inmigrantes se debe aquí a un conjunto de condiciones históricas, precisas, a gran escala; que estas condiciones subyacen a un momento poscolonial experimentado por todos, salvo los más adinerados, como una mezcla sin precedente de esperanza y desesperanza, de promesa e imposibilidad, de lo nuevo y lo continuo. Tienen su fuente en las transformaciones materiales y sociales desencadenadas por el rápido surgimiento del capitalismo neoliberal en una escala global; un proceso que ha intensificado la competencia de merca-

[73] Véase Edward Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, Oxford University Press, 1937); Peter Geschiere, "Globalization and the power...", *op. cit.*; James Ferguson, "De-moralizing economies: African socialism, scientific capitalism and the moral politics of 'structural adjustment'" (en S.F. Moore [ed.], *Moralizing States and the Ethnography of the Present*, American Ethnological Society Monograph Series, núm. 5, 1993), y John y Jean Comaroff, "Introduction" (en John y Jean Comaroff, *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993).

dos, traslocalizado la división del trabajo y vuelto las políticas nacionales y las economías progresivamente porosas, menos soberanas; ha puesto a mucha gente en movimiento y trastornado su sentido de lugar; ha dispersado las relaciones de clase a través de las fronteras internacionales y ha ampliado el abismo entre flujos de circulación fiscal y sitios de producción concreta, de modo que le ha permitido al capital especulativo aparecer para determinar el destino de las sociedades posrevolucionarias. Lo que es más, debido a que el capital industrial anda a la caza de mano de obra barata, maleable, en todo el mundo, buscando óptimamente ambientes (des)regulados, con frecuencia erosiona la infraestructura social de las comunidades trabajadoras, haciendo crecer todavía más el raudal de inmigrantes en busca de empleo y la probabilidad de que serán despreciados, satanizados e incluso asesinados.

La contracorriente de este proceso, como ya hemos visto, es fácilmente evidente en la Sudáfrica contemporánea, donde la rápida desregulación, los acuerdos de empleo progresivamente lábiles y la constricción flagrante del mercado laboral han alterado el significado genérico del trabajo, la relación específica de la producción con la reproducción y la conexión del trabajo con el lugar. Donde también la migración laboral —la cual se ha vuelto un rito de pasaje a la hombría social— ha hecho todo menos desaparecer. En el vacío dejado atrás, especialmente en el medio rural, han surgido manifestaciones de riqueza nuevas, inexplicables; riqueza no derivada de ninguna fuente discernible o convencional. En este vacío, también los empleos parecen disponibles sólo para los trabajadores "no convencionales": ésos que, como los inmigrantes, tomarán cualquier cosa que puedan. Los zombis, los trabajadores "no convencionales" extremos, toman forma en el imaginario colectivo como figuraciones de estas condiciones. En su silencio le dan voz a un sentido de temor acerca de los costos humanos de la producción capitalista intensificada; en torno de la pérdida de control sobre los términos en que la gente se aliena de su poder laboral; sobre la defunción de una economía moral en la que el trabajo asalariado, por más inalcanzable y explotador que fuere, "siempre" ha estado ahí para sustentar tanto la fundación de familias como el el bienestar de las comunidades. Esto entraña su propia medida de ironía histórica. En la época colonial, el sistema de contrato de migrantes era visto como un travesti social, moral y político, que desintegraba a las familias negras y forzaba a los hombres a trabajos pesados en condiciones agobiantes y por ganancias lastimeras; entonces

un objeto frecuente de protesta, es visto, en retrospectiva, como una de las fundaciones seguras del paisaje social. Sombras, aquí, de revoluciones anteriores; metamorfosis precedentes en la articulación del capital y la mano de obra.

Entonces aquí ¿qué hay de único en el momento de la poscolonia sudafricana?, ¿qué es eso que ha dado lugar a una nación alienada de parias proletarios, vivos y muertos? Es un momento histórico en el que se han juntado campos-de-fuerza a la vez globales y locales y que ha conducido a una mutación sísmica en la *experiencia* ontológica del trabajo, de la individualidad, del género, de la comunidad y del lugar. Debido a que los términos de referencia para esta experiencia son aquellos del capitalismo modernista —ciertamente, estos son los únicos términos en que el presente puede ser reducido al sentido-y-sensibilidad semiótico—, el sistema está enmarcado en el lenguaje de la pérdida del trabajo, de las fábricas embargadas y de comunidades que se desmoronan. Todo lo cual explica la preocupación por los zombis en las extensiones norteñas del país; aun cuando de muchas maneras es una confección novelística, repite las imágenes perdurables de la producción alienada. En palabras de Adorno: "suena tan antiguo, y todavía era tan nuevo".[74] Como la historia de la mano de obra en sí, que en un sentido abstracto es aún sujeto de las "leyes" familiares del capitalismo; no obstante, como una realidad concreta, ha sido sustancialmente alterada por la reorganización de la economía mundial tal como la conocemos. Repitámoslo: todo "permanece igual y no obstante [está] constantemente cambiando".

Un punto final. Aunque hemos tratado de subyugar la fantasía de la mano de obra espectral apelando a la razón histórica, su ánimo clave aún nos elude. ¿Qué, finalmente, podemos hacer de su exceso simbólico? ¿Qué nos dice el intricado discurso, acerca de los trabajadores alienados, de los funcionamientos subterráneos del terror, de la vida de las pesadillas estandarizadas en un mundo de "razón de día"?[75] No hay duda de que este discurso da motivo y valencia moral a los eventos perturbadores que, en la manera clásica de las ideologías en todas partes, vincula a la

[74] *In Search of Wagner*, *op. cit.*, p. 31. Ian Duncan, *Modern Romance and Transformations of the Novel: The Gothic, Scott, Dickens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 143. Fue Monica Wilson ("Witch beliefs and social structure", *American Journal of Sociology*, núm. 56, 1951, p. 313) la primera que habló de la creencia en las brujas como las "pesadillas estandarizadas de un grupo".

[75] Ian Duncan, *Modern Romance and Transformations...*, *op. cit.*, p. 143.

etiología con órdenes existentes de poder y valor. Pero hablar de zombis comporta mucho más: sus figuraciones productivas alimentan un proceso de especulación ferviente, de elaboración poética, de búsqueda forense. Los peligros amenazantes de la zombificación —los vagabundeos desorientados, la pérdida del habla, del sentido y de la voluntad, las prácticas perversas que borran todos los lazos con los amigos y parientes— sirven para hacer aparecer, con miedos incipientes, permitiendo el juego libre a la ira, la angustia y el deseo; también al esfuerzo de darles algún sentido. Como horror gótico, la elaboración de estas imágenes "alienta una experiencia de reconocimiento alienado",[76] y no sólo en los bordes empobrecedores de la buena sociedad. El analista social endurecido puede insistir en que la obsesión con los muertos vivientes reconoce mal las raíces sistémicas de la carencia y la aflicción. Pero su erupción sobre las planicies fértiles de la cultura pública postapartheid —vía reportes de prensa sobrios, documentales televisivos y el teatro *agitprop*— ha tenido un impacto tangible. Ha forzado a un reconocimiento de la crisis en el medio rural, de la situación difícil de la juventud desplazada, de una nación alienada dentro de la poscolonia misma. Como las condiciones mismas que producen como respuesta los zombies erosionan la base de una política convencional de la mano de obra, y el lugar y el interés público, haríamos bien en mantener la mente abierta acerca de las posibilidades pragmáticas de estas criaturas del temor colectivo; acerca de la manera provocativa en que ellas, quizá más que cualquier cosa o persona, están obligando al Estado a tomar nota. Incluso a actuar.

BIBLIOGRAFÍA

Adam, Heribert, Frederick Van Zyl Slabbert y Kogila Moodley, *Comrades in Business: Post-Liberation Politics in South Africa*, Ciudad del Cabo, Tafelberg, 1998.

Adorno, Theodor W., *In Search of Wagner*, trad. R. Livingstone, Londres, NLB, 1981.

Alverson, Hoyt, *Mind in the Heart of Darkness: Value and Self-Identity among the Tswana of Southern Africa*, New Haven, Yale University Press, 1978.

Amupadhi, Tangenu, "African foreigners terrorized", *Mail and Guardian*, 18-23 de diciembre de 1998, p. 3.

[76] E.J. Clery, *The Rise...*, *op. cit.*, p. 114.

Ardener, Edwin, “Witchcraft, economics, and the continuity of belief”, en M. Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Taristock, 1970.
Banda, S.M., *Mafikeng Business Advertiser*, vol. 2, núm. 1, diciembre de 1998.
Barron, Chris, “Meet SA’s strange new ‘racists’”, *Sunday Times* (Sudáfrica), 13 de septiembre de 1998, p. 19.
Binsbergen, Wim van y Peter Geschiere, *Commodification: Objects and Identities, The Social Life of Things Revisited*, Berlín-Munster, LIT, 2005.
Brown, Tom J., *Among the Bantu Nomads: A Record of Forty Years Spent among the Bechuana*, Londres, Seeley Service, 1926.
Carter, Chiara, “New Bill for asylum applications”, *Mail and Guardian*, 11-17 de septiembre de 1998, p. 6.
Carter, Chiara y Ferial Haffajee, “Immigrants are creating work – not taking our jobs”, *Mail and Guardian*, 11-17 de septiembre de 1998, pp. 6-7.
Clery, E.J., *The Rise of Supernatural Fiction, 1762-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
Comaroff, Jean, “Consuming passions: Nightmares of the global village”, en E. Badone (ed.), *Body and Self in Post-Colonial World*, edición especial de of *Culture*, núm. 17, 1997, pp. 7-19.
Comaroff, John y Jean Comaroff, “The madman and the migrant: Work and labor in the historical consciousness of a South African people”, *American Ethnologist*, núm. 14, 1987.
———, *Ethography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992.
———, “Introduction”, en John y Jean Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press. 1993.
———, “Occult economies and the violence of abstraction: Notes from the South African postcolony”, *American Ethnologist*, núm. 26, 1999, pp. 279-301.
Davidson, Joe, “Apartheid is over, But other old evils haunt South Africa: Witch burning is on the rise as superstitious villagers sweep house of spirits”, *Wall Street Journal*, 20 de junio de 1994, pp. AI, AIO.
Davis, Wade, *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1988.
Deleuze, Gilles, *Foucault*, París, Editions de Minuit, 1986.
Depestre, René, “Declaration a La Havane”, *Violence II*, núm. 9 de *Change*, París, Editions du Seuil, 1971.
Dirlik, Arif, “Looking backwards in a age of global capital: Thoughts on history in third world cultural criticism”, en X. Tang y S. Snyder (eds.), *Pursuit of Contemporary East Asian Culture*, Boulder, Westview Pres, 1996.
Duncan, Ian, *Modern Romance and Transformations of the Novel: The Gothic, Scott, Dickens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Evans-Pritchard, Edward, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press, 1937.
Ferguson, James, "De-moralizing economies: African socialism, scientific capitalism and the moral politics of 'structural adjustment'", en S.F. Moore (ed.)*, Moralizing States and the Ethnography of the Present*, American Ethnological Society Monograph Series, núm. 5, 1993.
Fields, Karen E., *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
Fordred, Lesley, "Narrative, Conflict and Change: Journalism in the New South Africa", Ph.D. Diss., University of Cape Town, 1998.
Frank, Andre Gunder, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*, Harmondsworth, Penguin, 1971.
Geschiere, Peter, "Globalization and the power of indeterminate meaning: Witchcraft and spirit cults in Africa and east Asia", *Development and Change*, vol. 29, núm. 4, 1998, pp. 811-837.
Gwamanda, Ntokozo, "Disturbing insight into Kokstad zombie killings", *Sowetan*, 15 de julio, 1998, p. 17.
Hannerz, Ulf, "Notes on the global ecumene", *Public Culture*, núm. 1, 1989, pp. 66-75.
Hardt, Michael, "The withering of civil society", *Social Text*, núm. 45, 1995.
Harries, Patrick, *Work, Culture, and Identity: Migrant Labourers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910*, Portsmouth, Heinemann, 1994.
Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
Holland, Heidi, The *Struggle: A History of the African National Congress*, Nueva York, G. Braziller, 1989.
"Jobless Mob Goes on death rampage", *Cape Argus*, 4 de septiembre de 1998, p. 8.
Junod, Henri, *Life of a South African Tribe*, Londres, Macmillan, 1927.
Kopytoff, Igor, "The internal African frontier: The making of African culture", en Igor Kopytoff (ed.), *The African Frontier*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
Lasch, Scott y John Urry, *The End of Organized Capitalism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.
Lodge, Tom, *Black Politics in South Africa Since 1945*, Londres, Longman, 1983.
"Lottery mania grips Madhya Pradesh, many commit suicide", *India Tribune* (Chicago ed.), vol. 23, núm. 1, 2 de enero de 1999, p. 8.
Marx, Karl, *Capital: A Critique of Political Economy*, Nueva York, International Publishers, 1967.
Meli, Francis, *A History of the ANC: South Africa Belongs to Us*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

Mokgadi, Sonnyboy y Moopelwa Letanke, "'Zombie' back from the dead", *Mail* (Mafikeng), 11 de junio de 1993, pp. 1 y 7.
———, "Zombie missing", *Mail* (Mafikeng), 17 de diciembre de 1993, pp. 1 y 4.
———, "New 'zombie' claims, but now about a woman", *Mail* (Mafikeng), 13 de agosto de 1993.
Molomo, Nat, "Bizarre zombie claim in court", *Mail* (Mafikeng), 31 de marzo, 1995, p. 2.
Munn, Nancy D., *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim Society (Papua New Guinea)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
Nakedi, Mthake, "Witch-hunt sets town ablaze", *Mail* (Mafikeng), 27 de mayo de 1994, p. 2.
Niehaus, Isak, "Witchcraft in the new South Africa: From colonial superstition to postcolonial reality?", inédito.
———, "Witch-hunting and political legitimacy: Continuity and change in Green Valley, Lebowa, 1930-93", *Africa*, 1993.
———, "Witches of the Transvaal lowveld and their familiars. Conceptions of duality, power and desire", *Cahiers d'etudes Africains*, vol. XXXV, núm. 2, pp. 138-139, 1995, núm. 3, pp. 513-540.
———, *Witchcraft, Power and Politics: Exploring the Occult in the South African Lowveld*, Ciudad del Cabo, David Philip, 2001.
"Petrol murder denial", *Mail* (Mafikeng), 2 de junio de 1995, p. 2.
Ralushai, N.V. *et al.*, *Report of the Commission of Inquiry into Witchcraft Violence and Ritual Murders in the Northern Province of the Republic of South Africa* (To: His Excellency the Honorable Member of the Executive Council for Safety and Security, Northern Province), 1996.
Robins, Steven, "The truth shall make you free? Reflection on the TRC", *Southern Africa Report*, 9-13 de agosto de 1998.
Salopek, Paul, "S. Africa's uncertain future", *Chicago Tribune*, 31 de enero de 1999, pp. 1 y 14.
———, "Mandela stresses success, struggle", *Chicago Tribune*, 6 de febrero 1999, p. 3.
Sharp, John, "'Non-racialism' and its discontents: A post-apartheid paradox", *International Social Science Journal*, núm. 156, 1998, pp. 243-252.
Sontag, Susan, *Illness as Metaphor*, Nueva York, Farrar, Straus and Girous, 1978.
"Spirits strike at labour relations", *Weekly Mail and Guardian*, 27 de diciembre (edición en línea) de 1995.
Strange, Susan, *Casino Capitalism*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
Tomasic, Roman, *Casino Capitalism: Insider Trading in Australia*, Canberra, Australian Institute of Criminology, 1991.
Tronti, Mario, "The strategy of refusal", *Semiotex(e)*, núm. 3, 1980, pp. 28-36.

Turner Terence, "Globalization, the state and social consciousness in the late Twentieth Century", Walnut Creek, AltaMira Press, 2003.

Walshe, Peter, *The Rise of African Nationalism in South Africa: The African National Congress, 1912-1952*, Berkeley, University of California Press, 1971.

White, Hylton J., "Let Us Speak of Ancestors! Sacrifice and Social Reproduction in a Zulu Countryside", Ph.D. Diss., University of Chicago, 2004.

Wilson, Monica, "Witch beliefs and social structure", *American Journal of Sociology,* núm. 56, 1951, pp. 307-313.

12. EL HERMOSO FUTURO EXPANSIVO DE LA POBREZA: LA ECONOMÍA POPULAR COMO UNA DEFENSA PSICOLÓGICA*

Ashis Nandy

[…] jadeando en veranos sofocantes,
temblando en las noches de invierno,
empapado en las lluvias monzónicas,
me volví más pobre.
Pero tú eras incansable; tú viniste de nuevo.
"La pobreza es un término sin significado […]
Tú has sufrido privación toda tu vida […]"

Mi sufrimiento era eterno […]
Pero tú no me olvidaste;
Esta vez, la mano anudada en un puño,
dijiste con una voz avivadora,
"Levántate, levántate, tú, desposeído del mundo […]"

* Éste es el texto de la Conferencia Conmemorativa de Vincent Tucker, celebrada en la Universidad College Cork, en Irlanda, el 30 de abril de 2001. Por lo tanto, trata de ser congruente con las inquietudes intelectuales y sensibilidades morales de Tucker; con qué grado de éxito, ya lo dirán los lectores y admiradores. La conferencia misma ha sido impartida a través de muchas reencarnaciones; comenzó a crecer de una versión primitiva anterior leída en la 11 Conferencia de V.T. Krishnamachari en el Instituto de Crecimiento Económico, en Delhi, el 31 de marzo de 2000, que a su vez fue una respuesta parcial a las conversaciones con mi amigo Majad Rahnema y al seminario que dio en el Centro para el Estudio de las Sociedades en Desarrollo, en Delhi, hace algunos años. Fue entonces reescrita a petición de Mustapha Kamal Pasha para la Conferencia Anual de la Asociación de Estudios Internacionales, en Chicago, del 22 al 25 de febrero de 2001. Durante estas mutaciones, ha ganado mucho de los comentarios de Ali Mazrui, Tariq Banuri, Stephanie Lawson, David Blaney y, sobre todo, del desaparecido Giri Deshingkar.

Muchos años pasaron, y ahora eres más lista […]
Tú trajiste un pizarrón y cuidadosamente
entizaste una línea nítida, larga, sobre él;
tu tensión se mostraba;
enjugando sudor de tu frente, tú dijiste:
"Esta línea que ves, abajo de ella,
muy por debajo vives tú".
¡Fabuloso! […]

Te doy las gracias por mi pobreza,
mi privación, mi desposesión […]
Sobre todo, te doy las gracias
por la larga línea, nítida,
ese regalo luminoso.
[…] Mi profunda deseadora del bien,
gracias muchas veces más.

De Tarapada Roy, *The Poverty Line*

El imperecedero mito del desarrollo, que eliminará toda pobreza para siempre en todos los rincones de la Tierra, ahora yace destrozado. Es sorprendente que mucha gente lo creyera por tantos años con una inocencia tan admirable. Después de todo, incluso las sociedades que han gozado de una prosperidad sin precedentes durante las últimas cinco décadas, como Estados Unidos de Norteamérica, no han sido capaces de desterrar ni la pobreza ni la indigencia dentro de sus fronteras. El producto interno bruto mundial ha crecido muchas veces en los últimos cincuenta años; aún más espectacular ha sido el crecimiento de la prosperidad en Estados Unidos. A pesar de esto, de manera constante, más de 11% de sus ciudadanos —la cifra, de acuerdo con unos, se elevó a algo como 18% hace una década— se han quedado consistentemente en la pobreza a lo largo de casi todo el periodo de la hiperprosperidad estadounidense.[1] Se nos ha dicho que en la actual capital del mundo capitalista, Nueva York, 25% de todos sus niños y 50% de los niños afroamericanos viven en familias con ingresos por debajo de la línea oficial de la pobreza. Cerca de 40 000 adultos sin techo viven en las calles, en el

[1] De acuerdo con Michael Harrington (*The American Poverty*, Harmondsworth, Penguin, 1984), cinco millones de niños estadounidenses viven en la pobreza en medio de la abundancia.

metro, bajo los puentes y en los túneles del tren de la ciudad.[2] El cardenal Paulo Evaristo Arns dijo una vez: "hay 20 millones de niños abandonados y desnutridos en un país que no sólo tiene los medios para alimentar a sus propios niños sino a cientos de millones de otros países".[3]

No estoy hablando aquí del África subsahariana, de Afganistán o del sur de Asia. No estoy hablando de países que luchan para evitar la hambruna o donde millones se van a la cama hambrientos cada noche y donde cambios institucionales radicales son requeridos para evitar el hambre, la desnutrición y la alta mortalidad infantil. Estoy hablando del país más rico del mundo, el cual ya ha gastado, según cálculos disponibles, entre cinco billones y cuatro trillones de dólares sólo en armamento nuclear.[4] Dada la información disponible, sospecho que con cambios menores en la economía estadounidense, tales como eliminar la marina con poderío nuclear del país, quizá sólo incluso los submarinos armados nuclearmente, este país podría deshacerse de su pobreza. No es alta la brecha entre el gasto directo e indirecto del sistema en los pobres, el primero en la forma de alivio personal (cupones de comida, servicio médico gratuito o compensación por desempleo) y el segundo en la forma de seguridad contra crímenes inducidos por la pobreza o violencia relacionada con la pobreza. Pero esos cambios menores, sospecho también, no serán promovidos.[5]

[2] Anna Lou de Havenon, "Globalisation and increased poverty in the United States since 1970s: New York as a case study", International Workshop on Poverty, Marginalisation and Development, Nueva Delhi, 3-5 de febrero de 1996.

[3] "Sincerity is subversive", *Development*, núm. 3, 1985, pp. 3-5.

[4] Véase, por ejemplo, Stephen I. Schwartz (ed.), *Atomic Audit: The Cost and Consequences of U.S. Nuclear Weapons Since 1940*, Washington, Brookings Institution Press, 1998.

[5] Dos asuntos son especialmente relevantes aquí, aunque pueda parecer que se desvían de las inquietudes principales de este ensayo. Primero, aun cuando los estudiosos de la cultura política no le han puesto ninguna atención, en el largo plazo, las culturas políticas de países que, aunque podrían, no eliminarán la pobreza, no pueden ser sino fundamentalmente diferentes de aquellos que no pueden eliminar la pobreza en el corto plazo, aun si lo quisieran hacer. Todas las sociedades prosperan en sus estructuras distintivas de la defensa del ego de la negación, pero la primera clase de sociedades tiene que estructurar esta negación de una manera particular, no sea que se colapse y ese colapso comience a modelar la conciencia pública. Una cierta mezcla de optimismo aparente y consumismo solitario es con frecuencia un subproducto indirecto de esta estructura particular de negación. Segundo, ¿las sociedades diversas, prósperas, *necesitan* la pobreza, en el sentido de que la pobreza desempeña un papel funcional, inadvertido en tales sociedades? Hace muchos años, un estructural-funcionalista presentó un acentuado argumento en torno a esto en las páginas de una revista de sociología.

¿Esto significa que una élite especialmente insensible controla a Estados Unidos o que la filosofía estadounidense del desarrollo es en sí defectuosa? ¿O deberíamos argumentar que la pobreza estadounidense no es la misma que la pobreza del Subsahara o del sur de Asia, olvidando que los estadounidenses, cuando piensan sobre la pobreza o la ignoran, usan su propia definición, no la nuestra? O puede uno sacar el cuello y concluir que el modelo dominante de desarrollo, sin importar qué pueda hacer, no puede abolir la pobreza, puesto que tiene dos propósitos latentes de tipo muy diferente. Busca presionar a una forma de gobierno hacia un estadio donde la pobreza, incluso si persiste como un problema social permanente, ya no permanece silenciosa en la conciencia pública y, simultánea y paradójicamente, continúa extendiendo la idea de la pobreza, con el fin de sustentar la idea de sacar a millones por encima de una línea de pobreza siempre cambiante.[6]

En lo que respecta al primer propósito, se está volviendo más obvio que todas las grandes sociedades multiétnicas, después de alcanzar el estatus beatífico del desarrollo, pierden interés en eliminar la pobreza, especialmente cuando la pobreza está asociada con grupos culturales y étnicos que carecen de —o están perdiendo— influencia política. Particularmente, en una democracia el número importa y, una vez que el número de pobres en una sociedad mengua a una proporción que puede ser ignorada a la vez que se forjan alianzas democráticas, se deja a los partidos políticos sin incentivos para perseguir la causa de los pobres. Visto de esta manera, el asunto de la pobreza es una paradoja de la democracia plural cuando ésta está casada con el capitalismo global. Y la paradoja es tanto económico-política como moral. El lema de moda presente de la globalización puede ser leído como el esfuerzo más recien-

[6] Majad Rahnema pregunta y dice: "¿Hasta qué punto, si hay alguno, estas varias acciones e intervenciones han aliviado en realidad los sufrimientos causados por las diversas formas de pobreza injusta o no deseada? Una primera vista al último modelo parece indicar que a pesar de la confluencia de buenas intenciones y muchas "campañas", "guerras" y "cruzadas" contra la pobreza, el sufrimiento humano relacionado con el concepto se está esparciendo. Las demandas de desarrollo económico para erradicar las causas de estos sufrimientos han estado lejos de ser mantenidas. Mientras tanto, sólo formas nuevas, modernizadas, de pobreza han sido añadidas a la vieja lista. ¿Se deben las razones de esta inadecuación a motivos menores, administrativos o temporales, o plantean preguntas más fundamentales al hacer referencia a las estructuras mismas de las sociedades interesadas?" (Majid Rahnema, "Global poverty: A pauperising myth", *Intercultural*, vol. 14, núm. 2, primavera de 1991, p. 5).

te por disimular esa contradicción básica; la globalización ha incorporado en ello la admisión abierta de que la abolición de la pobreza ya no es ni siquiera un mito central de la agenda pública.

Esto también implica que los medios principales para abolir la pobreza dentro del régimen desarrollista global del presente son esos que Sanjay Gandhi —el muy difamado, déspota, quizá perturbado hijo menor de una primera ministra atribulada— intuitivamente llegó a entender y crudamente ejecutó. Durante 1975-1977, cuando los derechos civiles fueron suspendidos en la India, él trató de retirar a los pobres de la capital de la India del campo visual de los ciudadanos decentes, a través de métodos estatales policiacos. La política habitual, el periodismo habitual y las ciencias sociales habituales están ahora tratando de repetir esto al hacer de la preocupación por la pobreza algo *passé*. Quizá con razón. Todo mundo sabe cuál es el problema, y el escrutinio deliberado sólo lo deprime a uno y perturba la vida normal. Las tres personas más ricas en el mundo tienen riqueza, según el Reporte sobre Desarrollo Humano de la ONU de 1998, que excede el producto doméstico bruto combinado de los 48 países menos desarrollados. Uno de ellos es la India, y en vez de hablar con gravedad sobre la pobreza todo el tiempo, muchos indios han comedidamente comenzado a celebrar tales logros nacionales. El reporte de la ONU, por cierto, también nos dice que los estadounidenses y los europeos gastan al año 17 billones de dólares en comida para mascotas, cuatro billones más que los fondos adicionales necesarios para proporcionar salud y nutrición básica a todos en el mundo.[7] No es tan fácil vivir con estos hechos; uno tiene que gastar enormes recursos psicológicos para asegurarse de que no interfieran con nuestra vida "normal" al agobiarnos con sentimientos de culpa paralizantes.

Los ciudadanos de clase media "normales", particularmente aquellos que pertenecen a la tradición democrático-liberal, están incómodos con estas paradojas. Generalmente las ponen bajo la alfombra mediante variados subterfugios psicológicos. ¿Quién quiere vivir en el malestar moral cuando están disponibles escapes fáciles en la forma de ideologías

[7] Tariq Baruni me advirtió que tales figuras pueden ser con frecuencia muy poco confiables y políticamente matizadas. Una vez más, le recuerdo al lector que no estoy interesado aquí en el estado de las cosas reales, empíricamente verificables, sino en las "estructuras" psicológicas con las cuales la cultura global de la política, la corriente principal, vive.

populares de desarrollo y fáciles teorías de la conspiración "radical" que lo absuelven a uno de toda responsabilidad en el nombre de la inevitabilidad de las fuerzas históricas mundiales? ¿Quién no quisiera estar del lado correcto de la historia si, en el largo plazo, una revolución cataclísmica promete eliminar telarañas como el capitalismo global y la explotación de clase, pese a nuestras debilidades, estilos de vida o gustos? Ciertamente, estos patrones de la intelectualización, que sirven como poderosas defensas del ego, explican algunos de los ejemplos más obscenos del desarrollismo, donde la remoción de la pobreza misma se vuelve una empresa multinacional millonaria. Graham Hancock nos ha dicho esa parte de la historia con detalles perturbadores y ocasionalmente hilarantes en su interesante libro.[8]

Actualmente la India atraviesa lo que la sabiduría convencional ha comenzado a llamar estadios tempranos de desarrollo "correcto"; las consecuencias intelectuales de estas paradojas morales con frecuencia se vuelven cómicamente patentes. ¿Cuántos indios son pobres? En la década de 1970, V.M. Dandekar y Nilakantha Rath dijeron que alrededor de 35% vivía bajo la línea de la pobreza en el país.[9] Por ese entonces era más radical —e intelectualmente *chic*— calcular el número de los pobres elevadamente; otros rápidamente objetaron estas cifras. Algunos cálculos se fueron mucho más arriba. Por cierto, en ese entonces la imagen popular de la India era la de un país desesperadamente pobre, con bolsillos de prosperidad obscena acá y acullá. Eso se ajustaba a los modelos dominantes del análisis político y de la intervención social.

Mucho ha cambiado en la India desde entonces. Después de la poco lamentada defunción del socialismo burocrático, la élite india ha ahora entrado al audaz mundo de la globalización. La imagen de la India en este terreno también ha cambiado. Así, para mediados de la década de

[8] Según el cálculo de Hancock, parece que para finales de la década de 1980 la industria de la ayuda para el desarrollo –sólo una pequeña parte de la burocracia para el alivio de la pobreza global– ya era una de las corporaciones multinacionales más grandes del mundo (1989: 45). Los datos sobre la India son particularmente perturbadores a este respecto. Los programas antipobreza gastan 200 mil millones de rupias anualmente. De esto, sólo una quinta parte, aproximadamente 40 mil millones de rupias, llegan a los pobres (Sunil Jain, "This one's for Arun Shourie", *Indian Express*, 29 de abril, 2000, p. 8). No hay mucho alcance para debate sobre la materia. Un primer ministro indio, Rajiv Gandhi, tiró la casa por la ventana con un conjunto similar de datos.

[9] V.M. Dandekar y Nilakantha Rath, *Poverty in India*, Poona, Indian School of Political Economy, Ford Foundation Series, 1971.

1990, muchos hablaban de la India como un gigante dormido, encadenado no por la pobreza sino por una economía pobre. Gurcharan Das, en otros tiempos trabajador de Procter and Gamble y un creyente entusiasta del desarrollo convencional a fondo, dijo que su ideal aceptable de una India futura era el de un país desarrollado con alrededor de 16% de ciudadanos viviendo bajo la línea de la pobreza. Das habló como si ése fuera un futuro distante.[10] Como si lo hubieran querido complacer, en enero de 1996 algunos columnistas mencionaron que la Comisión de Planeación del gobierno de la India tenía datos que mostraban que, ya para 1994 —esto es, incluso antes de que las reformas económicas estuvieran totalmente consolidadas—, sólo 19% de los indios estaban viviendo bajo la línea de la pobreza.[11] Un grupo de estimaciones basadas en datos de consumo, sugiere que hoy en día los pobres en la India pueden ser menos de 17 por ciento.

Cierto, hay aguafiestas ocasionalmente. De acuerdo con S.P. Gupta, entre 1983 y 1990-1991, cuando la tasa de crecimiento económico era de alrededor de 5.6%, la proporción de indios que vivían bajo la línea de la pobreza había caído 3.1% por año. Cuando, entre 1993-1994 y 1997, la tasa de crecimiento se disparó a 6.9% por año, la cifra se elevó de 35 a 37%.[12] Un número de artículos en un ejemplar reciente de una revista profesional y en una conferencia sobre seguridad alimentaria, también han competido con las cifras oficiales y con los reclamos de los protagonistas de la globalización.[13] En un artículo detallado, Deepak Lal, Rakesh Mohan y I. Natarajan incluso sugieren maneras de reconciliar los descubrimientos diversos sobre la pobreza india.[14] No quiero

[10] Gurcharan Das, "Viewpoint", *The Times of India*, 4 de diciembre de 1995.

[11] Das menciona también que el éxito desarrollista "espectacular" ha disminuido el porcentaje de gente que vive bajo la línea de la pobreza de 58 a 17% durante 1972-1982 en Indonesia, de 37 a 14% durante 1973-1987 en Malasia y de 49 a 26% durante 1962-1986 en Tailandia. No obstante, él no pregunta: *1)* por qué incluso en países tan pequeños el éxito no ha reducido las cifras espectacularmente por debajo de las de un país infructuoso como la India, y *2)* por qué aun antes de la crisis económica en los países del sudeste de Asia, la eliminación de la pobreza no fue más lejos.

[12] S.P. Gupta, "Trickle down theory revisited: The role of employment and poverty", Annual Conference of Indian Society of Labour Economics, 1999.

[13] Anna Panchayat, A Public Hearing on Hunger, Food Rights and Food Security, organizado por la Research Foundation for Science, Technology and Ecology, Nueva Delhi, 30-31 de mayo de 2001.

[14] "Economic reforms and poverty alleviation: A tale of two surveys", *Economic and Political Weekly*, 24 de marzo de 2001, pp. 1017-1028.

entrar en esa parte de la historia ya que mi interés no está en la medición de la pobreza o del desarrollo bajo la globalización, sino en las construcciones psicológicas de la pobreza y sobre cómo entran en la conciencia pública. Mi argumento es que, correcta o errónea, tal información tiene en nuestros días cada vez menos importancia en la cultura política de la India. Para la defensa globalmente popular del ego, donde hay una relación de uno a uno entre las tasas de crecimiento, el declive en la pobreza parece haberse vuelto ya una parte de la coraza de carácter de la clase dirigente del desarrollo y de la conciencia de la clase media.

Estoy sugiriendo que la idea de un declive en la pobreza, real o imaginario, puede ahora desafiar a los economistas y adquirir una vida autónoma propia.[15] Y también tendrá, sospecho, consecuencias predecibles en una forma de gobierno competitiva. Los regímenes y los partidos políticos probablemente reclamarán descensos aún más marcados en la proporción de pobres, hasta que descubramos en unos pocos años que, como la esclavización por endeudamiento, la pobreza se ha "esfumado" de la escena india, que el ideal de Gurcharan Das ya está ahí esperando a ser celebrado. En los próximos años, dar una cifra baja de los pobres en la India probablemente se ponga de moda entre los intelectuales indios, como dar cifras altas hace tres décadas. Mientras tanto, una mayoría de la clase media en expansión india —incluida una mayoría de los políticos, los economistas y los burócratas indios— se sentirá plenamente justificada en subirse al trabajo del desarrollo económico y en construir un poderoso Estado de seguridad nacional. En 1995, el mismo año que Das escribió su utopía, otros afirmaban que 200 millones de indios no tenían lo suficiente para comer. También afirmaban que durante el mismo año, cinco millones de toneladas métricas de granos alimenticios, incluidos arroz y trigo, con un valor aproximado de dos mil millones de dólares, fueron exportados. No hay controversia sobre el hecho de que, con ese

[15] No que el destino de la idea de la pobreza haya sido particularmente dignificada en la economía y en las otras ciencias sociales. Recuerdo los comentarios particularmente penetrantes de Lakshman Yapa ("What causes poverty?: A postmodern view", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 86, núm. 4, 1996, p. 707) acerca de que la "pobreza no reside exclusivamente en el mundo exterior independiente del discurso académico que piensa sobre ella: el discurso está profundamente implicado en la creación de la pobreza, a tal grado que oculta los orígenes de la escasez. Aunque la experiencia del hambre y la desnutrición es inmediatamente material, la 'pobreza' existe en una *formación materialista discursiva* donde las ideas, la materia, el discurso y el poder están entrelazados en maneras que virtualmente desafían la disección".

dinero, no compramos granos más baratos para los pobres, sino bienes de consumo y equipo militar.[16] El suicidio de agricultores, que en años recientes ha alcanzado casi proporciones epidémicas en la India, casi nunca pasa en estados subdesarrollados, mal gobernados como Bihar, sino en los estados más prósperos, orientados hacia las reformas económicas. Esto no es una excepción: 78% de los niños desnutridos en el mundo viene de países que tienen excedentes alimentarios.

Éstos son probablemente indicadores de la cultura cambiante en la corriente principal india y en la política global, y del hecho de que estamos intentando socializarnos dentro de un estilo nuevo de administración de la pobreza, a través del uso patente de la defensa del ego de la negación, de la clase que los psicoanalistas y psiquiatras esperan confrontar sólo en la clínica. Rabi Ray, anterior vocero del Parlamento de la India, parece haber sentido este cambio; recientemente señaló que cuando en Maharashtra, un estado relativamente próspero en India, cientos de niños tribales murieron de hambruna hace algunos meses en el distrito de Amravati, no hubo ni siquiera una demanda ritual para la renuncia del ministro en jefe. De igual modo, cuando se descubrió que cerca de 840 millones de rupias habían sido malversadas del sistema de distribución pública, es decir de los fondos destinados a combatir el hambre y proveer seguridad alimentaria a los pobres, los periódicos sólo hicieron una referencia pasajera a esto y se concentraron en estafas más picantes y más pequeñas.[17] Es poco probable que los partidos políticos o la comunidad del desarrollo —o incluso los oponentes del régimen del Banco Mundial-OMT— pasarían noches de insomnio pensando en que en la India "hay 36% de desviación en el trigo, 31% de desviación en el arroz y 23% de desviación en el azúcar del sistema nacional".[18]

Pero esas almas desagradables, suspicaces, que desconfían de la maestría estadística, plantean un conjunto diferente de problemas. Esto nos lleva al segundo objetivo del régimen desarrollista global. ¿Fue la India en realidad alguna vez tan subdesarrollada que cuatro de cada cinco indios vivían bajo la línea de la pobreza? ¿Es ahora tan desarrollada

[16] Frances Moore Lappé, Joseph Collins y Peter Rosset, *World Hunger: Twelve Myths*, 2a. ed., Nueva York, Grove Press, 1998.

[17] Rabi Ray, "Inaugural address at Anna Panchayat", Nueva Delhi, 30-31 de mayo de 2001.

[18] Amrita Patel en su *J.R.D. Tata Oration in Bussiness Ethics*, 1999, citado en Rajni Bakshi, "Redifining progress", *The Hindu*, 12 de diciembre de 1999.

que sólo uno de cada cinco de sus ciudadanos puede ser considerado pobre? ¿Hay algo erróneo en nuestros conceptos de pobreza y prosperidad? Para contestar estas preguntas, probablemente necesitemos otras clases de conciencia política y social y un conjunto diferente de conceptos. Estos conceptos probablemente tengan que venir, no obstante lo incómoda que esa posibilidad nos pueda parecer, de fuera, de las ideas liberales convencionales de democracia y política psefocrática así como del formato estandarizado del orden intelectual globalizado.

Para comenzar, hablemos de la pobreza. La pobreza no es indigencia. Cuando algunos intelectuales y activistas hablan de la pobreza como degradante o rechazan cualquier crítica al desarrollo como una romantización de la pobreza, en realidad tienen en la mente indigencia, no pobreza, pero son demasiado listos para siquiera medianamente admitirlo. Al confrontar o colapsar estos dos términos, los defensores del desarrollo han redefinido a todos los habitantes con estilos de vida de bajo consumo, ecoamigables como pobres, y así los degradan e incapacitan para sobrevivir en el mundo contemporáneo. De hecho, Anil Gupta señala que hay una alta correlación entre pobreza y biodiversidad.[19] Esto es entendible debido a que la economía moderna "iguala la creación de riqueza con la conversión de los recursos nacionales en moneda circulante. Pero esta moneda circulante está siempre depreciándose. Por otro lado, lo que progresivamente se incrementa en valor, además de fortalecer nuestros cimientos económicos, son nuestros recursos naturales vivientes y finitos".[20] Asimismo, una economía política moderna, con su interés maniático por la productividad, continúa reduciendo el rango de diversidad para servir al mercado.

Grandes partes de África, América Latina y Asia eran pobres para los estándares contemporáneos de ingreso y consumo antes de que los administradores coloniales y los planeadores del desarrollo comenzaran a identificarlos como pobres. Esto no significa que tenían una indigencia masi-

[19] Anil Gupta, "Why does poverty persist in regions of high biodiversity: A case for indigenous property right system", Working Paper No. 938, mimeo., Ahmedabad, Indian Institute of Management, 1991.

[20] Para un trabajo reciente que indirecta pero poderosamente refuerza este punto, véase Fréderique Marlgin y PRATEC (eds.), *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Londres/Nueva York, Zed Books, 1998. Para un ejemplo de un trabajo sobre la India precolonial que asume este punto de vista, véase Dharampal, *Beautiful Tree: Indian Education in the Eighteenth Century*, Nueva Delhi, Biblia Impex, 1983.

va o que la calidad de vida ahí era abismalmente pobre.[21] La indigencia, o por lo menos la indigencia a gran escala, es un fenómeno más reciente. Ha estado incrementándose entre muchas comunidades tradicionalmente pobres durante los últimos cien años, en parte como resultado directo de la urbanización y el desarrollo. Los ejemplos más deslumbrantes de indigencia no se encuentran en comunidades tribales aisladas, sino entre las comunidades pobres que son desarraigadas y fragmentadas y que se mudan a las ciudades como individuos o núcleos familiares. También se le encuentra entre los trabajadores agrícolas sin tierra que por alguna razón perdieron sus empleos en puntos donde la agricultura está industrializada o se volvió no rentable. Están aquellos que son incapaces de hacer frente a las demandas de un mercado impersonal o a la cultura de una economía política moderna. Ese es el por qué la pobreza se volvió una clase diferente de problema social cuando Inglaterra comenzó a ver un movimiento de consolidación de la tierra difundido e industrialización masiva en la era victoriana. Ciertamente, cuando hablamos de pobreza generalmente tenemos en mente esa otra clase de pobreza creada, pero somos demasiado defensivos para admitirlo. Sospechamos que nuestras cosmovisiones, ideologías y estilos de vida están en alianza con la creación de esta nueva clase de pobreza moderna.

La razón es obvia. La pobreza en sociedades que desafortunadamente fueron dejadas fuera del abrazo amoroso de la modernidad no necesariamente significaba inanición o colapso total de los sistemas de mantenimiento de vida. Los estilos de vida en semejantes sociedades no eran completamente monetarizados y el patrimonio común global estaba relativamente intacto. Incluso sin ingreso, uno podía esperar sobrevivir con un nivel de subsistencia bajo, pero no enteramente insignificante. La comunidad y la naturaleza cuidaban parcialmente las necesidades del pobre, especialmente dado que estas necesidades no eran muchas en los entornos tropicales exuberantes. Por el momento, estoy ignorando la línea de argumentación que sostiene la idea de que la "pobreza convival es una bendición, no un flagelo" y que la pobreza, aunque no pueda ser la riqueza de las naciones, puede ciertamente ser en muchas maneras "la

[21] Rajni Kothari (*Growing Amnesia*, Nueva Delhi, Penguin-Londres, Zed Books, 1996) provee algunos indicios de las condiciones políticas bajo las cuales la política de la pobreza declina en importancia en una sociedad abierta. Sobre la ausencia de democracia económica y su relación con el hambre, véase Lappe, Collins y Rosset, *World Hunger: Twelve Myths*, *op. cit.*

riqueza alternativa de la humanidad".[22] Ése también es un argumento poderoso aunque pueda no parecerlo así a primera vista. Sin embargo, no puedo resistir citar la confesión de un experto en desarrollo de Guyana, quien trabaja para Naciones Unidas, acerca de la región más pobre de la tierra, el África subsahariana:

> En los últimos años, mi vida profesional se ha enfocado a contestar una pregunta que me ha inquietado por algún tiempo: […] ¿cómo le puedes pedir a alguien que está hambriento ahora, que se interese por las generaciones futuras?
>
> Al pensar sobre esto, me tropecé con preguntas aún más básicas. ¿Quiénes son los pobres? ¿Qué significa llamar pobre a la gente? [...]
>
> Mi primera apreciación fue de carácter personal. Aun cuando sabía que no crecí en una familia "rica", no sabía que yo era muy pobre sino hasta que aprendí las definiciones de pobreza propuestas por economistas como los del Banco Mundial. Tuve la misma reacción de muchos agropastoralistas con los que trabajé en África […] Organizaciones no gubernamentales locales (ONG) han dicho la misma cosa: muchas comunidades no sabían que eran pobres hasta que las agencias para el desarrollo así se lo dijeron.
>
> Por más de cincuenta años, una de las principales actividades de la empresa del desarrollo ha sido evaluar, analizar y hacer prescripciones para cumplir con las necesidades (básicas o de otra índole) de aquellos considerados "pobres". Fue una empresa estimulada por la Guerra Fría […] Desde que el presidente Truman de Estados Unidos anunció, en 1949, que los países no alineados eran "subdesarrollados", y que Estados Unidos les daría ayuda para que así se pudieran volver un poco más como Estados Unidos […] la investigación intensa en nombre del desarrollo ha florecido. La atención ha sido enfocada sobre las deficiencias y necesidades de los países; al mismo tiempo, las fortalezas, dones y estrategias exitosas de los "pobres" disminuyeron en importancia […] Estas comunidades seminómadas tenían una riqueza tremenda pero *no monetaria*, el conocimiento indígena cultivado a través de siglos de vivir en armonía con la tierra, una rica herencia cultural y estrategias adaptativas altamente evolucionadas, que los posibilitaron a hacer frente a los choques y tensiones del sistema que les proporcionaba su medio de vida.[23]

[22] Véase Rahnema, "Global poverty...", *op. cit.*, p. 44; de Ivan Illich, *Celebration of Awareness* (Londres, Calder and Boyars, 1971), y *Toward a History of Needs* (Nueva York, Pantheon Books, 1977).

[23] Naresh Singh, "The wealth of the poor", *Choices*, octubre, vol. 5, núm. 2, 1996, pp. 12-13.

Tales argumentos inmediatamente provocaron acusaciones de romantización del pasado, casi invariablemente, por parte de quienes participan en el nuevo comercio esclavista de nuestros tiempos, exportando comunidades vivientes contemporáneas y seres humanos al pasado en nombre del progreso y la racionalidad. He estado hablando por algún tiempo de una forma de proletarización nueva en el mundo moderno, pero conocida por los estudiosos de las democracias helénicas. El proletariado en la antigua Grecia significaba aquellos que existían pero no eran contados. En este siglo, también hemos dominado con maestría el arte de considerar a grandes secciones de la humanidad como obsoletas y redundantes. Estas secciones, que recorren nuestros tiempos, nos parecen anacrónicamente sonámbulas cuando ya deberían estar bien consignadas en las páginas de la historia. Ciertamente semejantes comunidades no deberían perturbarnos moralmente, creemos, al pretender ser una parte del mundo contemporáneo y relevante para el futuro humano. Una parte importante de esa creencia es que la idea del subdesarrollo ha redefinido a muchas comunidades como *sólo* agrupamientos de pobres y oprimidos. Hablamos de indígenas, de tribus o *dalits* como si no tuvieran pasados ni mitos ni leyendas ni sistemas de conocimiento transmisibles; como si sus abuelos nunca les hubieran contado historias en absoluto ni sus padres les hubiesen cantado alguna canción de cuna. Robamos sus pasados para paradójicamente empujarlos al pasado. Hablar en nombre de los pobres y los oprimidos se ha vuelto una de las principales defensas del ego contra el escuchar sus voces y tomar en cuenta sus ideas acerca de su propio sufrimiento. Pero estoy divagando. Permítanme regresar a mi argumento principal.

La indigencia generalmente significa cero ingreso en una economía política contractual, totalmente moderna. En una situación impersonal donde el individualismo reina, en ausencia del ingreso en dinero, uno no puede depender más o recaer sobre el patrimonio común global, ya sea porque está exhausto o acabado, o porque ha sido dominado por el omnipresente mercado global. Tampoco se puede vivir a expensas de la selva y la tierra ni se puede depender de la magnanimidad de los parientes y vecinos. Los vecinos ya no son más vecinos; uno descubre que se han vuelto colegas ciudadanos individualizados que no esperan recibir ni dar unas cuantas monedas a nadie, con frecuencia ni siquiera a sus propias familias.

Simultáneamente, las diferencias que tradicionalmente existían entre los estilos de vida de los ricos y los pobres comienzan a desaparecer.

Ese contraste protegía parcialmente a los pobres de la indigencia y la pérdida de la dignidad. Hasta hace poco, en algunas partes tradicionales de África y Asia, los ricos vivían en casas de ladrillo, piedra o concreto; los pobres vivían en casas de barro. Los ricos usaban ropa cara o vestimenta occidental; los pobres tenían dos conjuntos de ropas habituales: usaban una cuando lavaban la otra, lo que sugiere que probablemente se podían mantener limpios razonablemente. Los ricos comían bien; los pobres comían pobremente, pero comían. En entornos tropicales significaba que los pobres sobrevivían para constituir, en algunos casos, un elemento políticamente importante en la sociedad. Por lo menos los regímenes trataban de dar la impresión de hacer algo por ellos; y la mayoría de los partidos políticos, en las democracias competitivas, luchaban por su apoyo. En la India, por ejemplo, las necesidades de los pobres eran una metáfora importante en la política hasta el principio de la década de 1980. Esa diferencia cultural entre el rico y el pobre probablemente también aseguraba que cuando ciertas órdenes religiosas o movimientos hablaban de las bondades de la pobreza voluntaria, no era una invitación a una vida de indignidad ni de hambre constante. El *bhikshu* (asceta) jaina o budista vivía una vida social significativa, no meramente espiritual.

En gran parte del mundo actual, cada vez mayores proporciones de pobres tienen lo que el rico tiene, sólo que lo tienen en sus versiones de cuarta, de poca categoría. La diferencia entre los ricos y los pobres se está volviendo menos cultural y más económica. La cultura de la pobreza no protege más a los pobres. En cualquier barrio marginal de Estados Unidos uno encuentra que ellos tienen la misma gama de cosas que los ricos: quizá una televisión comprada por diez dólares en una venta de cochera, un par de pantalones de mezclilla azul sucios, raídos, hechos por algún fabricante de paños poco culto, e incluso un juego de sala con los resortes salidos de la tapicería, descartados por los acaudalados en un sendero metropolitano. Vaya a una aldea en Bangladesh o con alguna tribu de África oriental, o a las partes más inaccesibles, remotas, y encontrará que los ricos y los pobres viven de manera diferente. Los pobres pueden aún sobrevivir mediante una vida de bajo consumo, significativa sobre el borde de una economía monetarizada. Aun hoy, las aldeas en muchas sociedades del tercer mundo no son enteramente lo mismo que las ciudades metropolitanas a este respecto. Generalmente no encontrará en las aldeas, a menos que estén localizadas cerca de las fronteras o sobre rutas

de comercio importantes, alcoholismo o adicción a drogas en gran escala, índices altos de crimen, violencia religiosa o étnica, o dependencia patética de los medios de comunicación masiva para interrelación personal o entretenimiento.

Esa red segura, progresivamente tradicional, ahora descansa en harapos. De manera ascendente, una sección considerable de pobres en el mundo se están volviendo indigentes. En las ciudades, los mismos pobres, por lo menos en los últimos cien años, excepto en el caso de algunas ciudades, se han mudado principalmente hacia barrios marginales; en el mundo sureño retienen algo de sus lazos y de su ambiente con las antiguas aldeas. Puede que el desarrollo haya eliminado la pobreza en muchas sociedades, pero lo ha hecho expandiendo la proporción y el número absoluto de indigentes. Sólo hay aparentes excepciones a esta regla, y todas se deben a la inhabilidad para extraer riqueza, ya sea a través de colonialismo formal e informal o de la explotación del autoritarismo, brutal, en casa.[24]

Puede argumentarse que otras formas de cambio social tampoco eliminan la pobreza, o la eliminan en un grado menor a como lo hace el desarrollo y, por lo tanto, no tenemos otra opción que vivir bajo un régimen desarrollista convencional. Pero ningún sistema se vuelve moralmente aceptable sólo sobre la base de que la creatividad o la inventiva humanas no han encontrado aún un mejor sistema. Un sistema tampoco adquiere una estatura moral intrínseca o el derecho a extinguir posibilidades humanas alternativas en virtud del hecho de que los sistemas anteriores eran peores. Por alguna razón, el desarrollo ha reclamado tal estatura y los derechos que de ella emanan, y este reclamo está respaldado por la supuesta habilidad del desarrollo de eliminar la pobreza.

Ya que me acerco al final, una nota al calce autobiográfica. Tengo dos hermanos, ambos de clase acomodada según los estándares indios. En entrevistas con periódicos y revistas y en privado han dicho más de una vez que vienen de una familia pobre. Y recuerdo a un entrevistador entusiasta que se acercó a descubrir la trayectoria de nuestras vidas como la de la "cabaña a la casa blanca". Francamente, yo tuve la misma formación que mis hermanos y nunca sentí que experimentáramos pobreza en nuestra

[24] Ashis Nandy, "Development and violence", en Charles Strozier y Michael Flynn (eds.), *Trauma and Community: Essays in Honour of Robert J. Lifton*, Nueva York, Rowman and Littlefield, 1996, pp. 207-218.

infancia. En mi memoria, nuestra niñez no era diferente de la formación de la clase media que muchos otros indios han experimentado.

Mis hermanos genuinamente creen que fuimos desposeídos debido a que sus estándares han cambiado en el ínterin. En algún tiempo, parecían tener una visión diferente de la prosperidad y la pobreza. Recuerdo que uno de ellos se negó a reamueblar su departamento después de que se unió a una corporación multinacional, ya que no quería que sus viejos amigos de sintieran apocados cuando lo visitaran. El cambio del círculo de amigos, el éxito económico y la exposición creciente a la cultura de la clase media global de verdad cambia las cosmovisiones. El mismo significado de pobreza se expande e incluye muchas clases de estilos de vida que en otro tiempo hubieran sido calificados como una vida aceptable. Como la idea de una vida "normal" cambia, asimismo cambian los conceptos de normalidad y anormalidad; comienzan a incluir atributos que alguna vez fueron parte de la normalidad. Es un poco como los conceptos modernos de enfermedad mental, que ahora incluyen muchos estados mentales que alguna vez fueron considerados parte de la normalidad y aún son considerados normales en muchas sociedades. Muchos problemas de la existencia han sido medicalizados y ahora son manejados a través de elaboradas intervenciones psicofarmacéuticas.

Esto no es espectacularmente nuevo. Es algo parecido al concepto cambiante de vida longeva en un país donde la expectativa de vida está en aumento. Los problemas surgen cuando los mitos de juventud permanente e inmortalidad dominan y nos afanamos en mantener el tiempo a raya a través de cosméticos, tónicos y tecnologías de moda, como el *bypass* cardiaco, designado principalmente para circunvalar los frutos del sobreconsumo. Ahora he llegado a sospechar que la definición cambiante de pobreza nunca le permite a uno eliminar la indigencia. Mantiene a gente, como nosotros, constantemente ocupada, arrastrándose por encima de una línea de pobreza mítica, siempre cambiante dentro de un concepto de vida "normal" que debería parecerle a los psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas socialmente sensibles cada vez menos normal. Aun cuando probablemente suene como un asceta renunciante del mundo o como un gandhiano endurecido, no puedo sino hacer eco del filósofo jaina y editor del periódico *Resurgence*, Satish Kumar, y afirmar que la pobreza no es el problema, sino nuestra idea de la prosperidad.

Esto no es un refrito de la retórica socialista del siglo XIX, que veía la propiedad como el pecado original. Esa creencia reviste la fantasía de

que al final, siendo los recursos naturales infinitos, la propiedad socializada hará a todos prósperos; sólo que en el corto plazo uno tendría que pauperizar la riqueza para asegurar la justicia. El mío es un esfuerzo por capturar la fe tácita de miles de activistas políticos y sociales y ambientalistas, entre los que a menudo se incluyen nuestros propios hijos. Hoy en día constituyen un submundo, un sustrato de conciencia que desafía a cada paso la cultura de la corriente principal de la economía global. Y propagan su deber con frecuencia tontamente, a veces hipócritamente, pero en ocasiones con un nivel de compromiso ideológico y también de pasión moral. No importando que en el presente nos puedan parecer cabezas llenas de vaguedades, aun así debemos aprender a vivir con ese submundo en el nuevo siglo. El Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional obviamente entienden mejor esto que muchos de sus partidarios ingenuos, entre ellos periodistas y ejecutivos corporativos. Sus voceros tuvieron que afirmar repetidamente, después de las demostraciones de Seattle y Washington durante 1999-2000, que el Banco y el FMI compartían los valores de los manifestantes, quienes de una u otra manera estaban mal informados o desorientados.

Parece que he recorrido un círculo completo, al encontrar que les he dado un conjunto de argumentos dobles internamente inconsistentes, extraños. Por una parte, he argumentado que la pobreza no puede ser eliminada a través del desarrollo debido a que parece haber una ley de acero de la política democrática en las sociedades diversas, multiétnicas y grandes. Esta ley asegura que una vez que una mayoría considerable de la población entra a la estructura de patronazgo, ya sea del Estado o de la economía política moderna, los destinos electorales de los regímenes y partidos comienzan a verse determinados por otros asuntos más que por el de la pobreza, y de la pobreza inducida hecha sufrimiento humano. También he sugerido que el régimen desarrollista puede con frecuencia servir como un régimen psicológico, y que nos ayuda a cultivar una sordera social y una ceguera moral hacia partes del mundo que nos rodea.

Por otra parte, he argumentado que la pobreza no puede ser eliminada debido a que en muchos países es un concepto siempre expansivo y porque la pobreza absoluta o verdadera, a la que he llamado indigencia, es generalmente sólo una pequeña parte de ésta. Al tomar ventaja de esta elasticidad psicológica, la llamada cultura de la política de la corriente principal te alienta a trabajar más duro para eliminar tu propia pobreza antes que preocuparte por la indigencia de los otros. Para la úl-

tima, te reservas las bondades tamizadas de las teorías. Sin embargo, las dos propuestas pueden no ser tan ortogonales como parecen. Será necesario esperar a que mis amigos economistas más conocedores y los expertos en desarrollo me eduquen en este recuento y me ayuden a eliminar la anomalía. En el ínterin, preferiblemente como M.K. Gandhi —el padrastro subversivo, demente, del Estado-nación indio—, recomiendo que tratemos de deshacernos de la indigencia y aprendamos a vivir con la pobreza, por lo menos con la nuestra.

BIBLIOGRAFÍA

Bakshi, Rajni, "Redifining progress", *The Hindu*, 12 de diciembre de 1999.
Dandekar, V.M. y Nilakantha Rath, *Poverty in India*, Poona, Indian School of Political Economy, Ford Foundation Series, 1971.
Das, Gurcharan, "Viewpoint", *The Times of India*, 4 de diciembre de 1995.
———, "India is outpacing poverty", *The Times of India*, 24 de marzo de 1996.
Dharampal, *Beautiful Tree: Indian Education in the Eighteenth Century*, Nueva Delhi, Biblia Impex, 1983.
Evaristo Arns, Paulo, "Sincerity is subversive", *Development*, núm. 3, 1985, pp. 3-5.
Gupta, Anil, "Why does poverty persist in regions of high biodiversity: A case for indigenous property right system", Working Paper No. 938, mimeo., Ahmedabad, Indian Institute of Management, 1991.
Gupta, S.P., "Trickle down theory revisited: The role of employment and poverty", Annual Conference of Indian Society of Labour Economics, 1999.
Hancock, Graham, *Lords of Poverty*, Londres, Mandarin, 1989.
Harrington, Michael, *The American Poverty*, Harmondsworth, Penguin, 1984.
Illich, Ivan, *Celebration of Awareness*, Londres, Calder and Boyars, 1971.
———, *Toward a History of Needs*, Nueva York, Pantheon Books, 1977.
Jain, Sunil, "This one's for Arun Shourie", *Indian Express*, 29 de abril de 2000.
Kothari, Rajni, *Growing Amnesia*, Nueva Delhi, Penguin-Londres, Zed Books, 1996.
Kumar, Satish, "Poverty and progress", *Resurgence*, núm. 196, septiembre-octubre de 1999.
Lal, Deepak, Rakesh Mohan e I. Natarajan, "Economic reforms and poverty alleviation: A tale of two surveys", *Economic and Political Weekly*, 24 de marzo de 2001, pp. 1017-1028.
Lappé, Frances Moore, Joseph Collins y Peter Rosset, *World Hunger: Twelve Myths*, 2a. ed., Nueva York, Grove Press, 1998.

Lou de Havenon, Anna, "Globalisation and increased poverty in the United States since 1970s: New York as a case study", International Workshop on Poverty, Marginalisation and Development, Nueva Delhi, 3-5 de febrero de 1996.

Marglin, Fréderique y PRATEC (eds.), *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Londres/Nueva York, Zed Books, 1998.

Nandy, Ashis, "Development and violence", en Charles Strozier y Michael Flynn (eds.), *Trauma and Community: Essays in Honour of Robert J. Lifton*, Nueva York, Rowman and Littlefield, 1996, pp. 207-218.

Panchayat, Anna, A Public Hearing on Hunger, Food Rights and Food Security, organizado por la Research Foundation for Science, Technology and Ecology, Nueva Delhi, 30-31 de mayo de 2001.

Rahnema, Majid, "Global poverty: A pauperising myth", *Intercultural*, vol. 14, núm. 2, primavera de 1991.

Ray, Rabi, "Inaugural address at Anna Panchayat", Nueva Delhi, 30-31 de mayo de 2001.

Reddy, C. Rammanohar, "Poverty: Is the decline real?", *The Hindu*, 19 de enero de 1996.

Schwartz, Stephen I. (ed.), *Atomic Audit: The Cost and Consequences of U.S. Nuclear Weapons Since 1940*, Washington, Brookings Institution Press, 1998.

Singh, Naresh, "The wealth of the poor", *Choices*, vol. 5, núm. 2, octubre de 1996.

Tévoédjré, Albert, *Poverty: Wealth of Mankind*, Oxford, Pergamon Press, 1979.

Yapa, Lakshman, "What causes poverty?: A postmodern view", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 86, núm. 4, 1996, pp. 707-728.

COLABORADORES

Craig Calhoun es presidente del Consejo de Investigación de Ciencias Sociales (SSRC) en Nueva York y profesor de ciencias sociales en la Universidad de Nueva York (NYU). Sus publicaciones más recientes incluyen *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*; y las principales colecciones editadas, *Sociology in America* y *Lessons of Empire: Historical Contexts for Understanding America's Global Power* (con F. Cooper y K. Moore). Su último libro, *The Roots of Radicalism*, está por publicarse en la editorial de la Universidad de Chicago.

Dipesh Chakrabarty es Profesor de Servicio Distinguido "Lawrence A. Kimpton" de Historia y Estudios del Sur de Asia en la Universidad de Chicago y miembro de la Facultad del Centro de Chicago para la Teoría Contemporánea. También ocupa posiciones de profesor visitante en la Universidad Nacional de Australia y en la Universidad de Melbourne. Como autor de *Provincializing Europe* y otros libros y artículos, fue elegido miembro de la Academia Americana de las Artes y las Ciencias en 2004 y miembro honorario de la Academia Australiana de las Humanidades en 2006.

Jean Comaroff es Profesora de Servicio Distinguido "Bernard E. and Ellen Sunny" y ocupó la jefatura del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago. **John Comaroff** es Profesor de Servicio Distinguido "Harold H. Swift" y ocupó la jefatura del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, así como Miembro Adjunto de Investigación en la American Bar Foundation. Jean es autora de *Body of Power* y *Spirit of Resistance*. Juntos, han sido coautores de *Revelation and Revolution*, volúmenes I y II; *Ethnography and the Historical Imagination*; y actualmente están terminando *The Metaphysics of Disorder: Crime and Policing in a Brave Neo World*. También han coeditado, entre muchos otros libros, *Modernity and its Malcontents; Civil Society*

and the Political Imagination in Africa; y *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*.

Saurabh Dube es profesor de Historia en el Centro de Estudios de Asia y África en El Colegio de México, y ha sido miembro *(fellow)* tanto de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation en Nueva York, como del Instituto Indio de Estudios Avanzados en Shimla. Ha sido varias veces profesor visitante en la Universidad de Cornell. Los libros de Dube incluyen *Untouchable Pasts; Stitches on Time; After Conversion*, así como un cuarteto de historia antropológica en español que comprende *Sujetos subalternos, Genealogías del presente, Historias esparcidas* y *Modernidad e historia*. Entre sus numerosos volúmenes editados se encuentran *Pasados poscoloniales; Unbecoming Modern; Ancient to Modern;* e *Historical Anthropology*.

Saidiya V. Hartman es profesora de Inglés y Literatura Comparada y de Estudios sobre la Mujer y el Género en la Universidad de Columbia. Ha impartido cátedra en la Universidad de California en Berkeley, y ha sido beneficiaria de la Fullbright, la Rockefeller, la Whitney Oates, y de la Universidad de California President´s Fellow. Los principales intereses de investigación de Hartman son la literatura norteamericana y la afroamericana, así como la historia cultural, la esclavitud, el derecho y los estudios de comportamiento. Es autora de *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-making in Nineteenth Century America,* y de *Lose Your Mother: A Journey Along the Athlantic Slave Route*.

Michael Herzfeld ha sido profesor de Antropología en la Universidad de Harvard desde 1991; también ha enseñado en el Vassar College y en la Universidad de Indiana. Ganador en 1994 del premio "J. I. Staley" de la Escuela de Investigación Norteamericana, recibió el premio "Rivers Memorial" del Instituto Real de Antropología, también en 1994, y un doctorado *honoris causa* de la Universidad Libre de Bruselas en 2005. Fue editor de la *American Ethnologist* entre 1994 y 1998. Herzfeld ha conducido investigaciones en Grecia, Italia y Tailandia. Es autor de nueve libros, el más reciente de los cuales es *The Body Impolitic: Artisans and Artifices in the Global Hierarchy of Value*.

Uday Singh Mehta es profesor "Clarence Francis" en Ciencias Sociales en el Colegio Amherst. Ha impartido cátedra en varias universidades, entre ellas las de Princeton, Cornell, MIT y la Universidad de Chicago. Ha recibido el Galardón Académico de la Fundación Carnegie. Mehta es autor de *The Anxiety of Freedom: Imagination and Individuality in the Thought of John Locke,* y de *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, el cual ganó el premio "J. David Greenstone por mejor libro en Historia y Teoría de la Asociación Norteamericana de Ciencia Política.

Walter D. Mignolo es profesor "William H. Wannamaker" de Estudios Romances y Literarios, profesor de Antropología Cultural y director del Centro para los Estudios Globales y las Humanidades en la Universidad de Duke. Sus muchos libros incluyen *The Idea of Latin America; Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*; y *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonialization*, el cual ganó el premio "Katherine Singer Kovacs" de la Asociación de Lenguajes Modernos.

Ashis Nandy es actualmente Miembro Nacional en el Centro para el Estudio de las Sociedades en Desarrollo, en Nueva Delhi. Ha sido receptor de numerosos galardones, becas de investigación y premios en muchas partes del mundo. Aunque es conocido primordialmente como psicólogo político, Nandy también ha trabajado sobre los sistemas de conocimiento, alternativas y futuros. En años recientes ha investigado sobre la violencia religiosa y étnica, los genocidios y la cultura popular. Ha escrito importantes reportes sobre derechos humanos y monitoreó las elecciones democráticas en India, Bangladesh y Paquistán por parte de los movimientos de las bases. Los trabajos más recientes de Nandy incluyen *An Ambiguous Journey to the City; Time Warps; Time Treks;* y *The Romance of the State*. Sus escritos han sido traducidos a muchos idiomas.

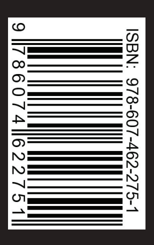
Ajay Skaria imparte cátedra de Historia y de Estudios globales en la Universidad de Minnesota. Es autor de *Hybrid Histories* y coeditor de *Muslims, Dalits, and the Fabrications of History.* Actualmente está terminando un libro sobre Gandhi y el liberalismo.

Michel-Rolph Trouillot es profesor del Departamento de Antropología y profesor de Ciencias Sociales en el Colegio de la Universidad de Chicago. Ha trabajado sobre la relación entre historicidad y poder; la epistemología de las ciencias humanas; los flujos globales, y la evolución histórica de las poblaciones caribeñas. Ha escrito *Peasants and Capital: Dominica in the World Economy; Haiti: State against Nation; Silencing the Past: Power and the Production of History*; y *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*.

El encantamiento del desencantamiento:
historias de la modernidad
se terminó de imprimir en agosto de 2011
en los talleres de Publidisa Mexicana, S.A. de C.V.,
calzada Chabacano 69, planta alta, col. Asturias, 06850 México, D.F.
Portada: Pablo Reyna
Composición tipográfica y formación: Sans Serif Editores, S.A. de C.V.
Cuidó la edición Sans Serif Editores bajo la supervisión
de la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Las cuestiones de la modernidad se discuten con frecuencia a través de la idea del desencantamiento del mundo. En contraste, este volumen adopta una perspectiva crítica diferente. Explora los encantos de la modernidad en la asignación y el modelado así como en la construcción y deconstrucción del mundo contemporáneo. Basados en una amplia variedad de disciplinas y perspectivas, los ensayos de este volumen evitan las soluciones y respuestas programáticas. Se enfocan en nuevas propuestas en materia de transformaciones globales y modernidad vernácula, en los imperativos imperiales y el conocimiento nacionalista, la política cosmopolita y la democracia liberal, y los efectos gubernamentales y los afectos cotidianos. De esta manera, la obra pretende desentrañar los encantos de la modernidad, a fin de abordar nuevamente los términos constitutivos de la modernidad, los límites formativos y las posibilidades específicas.


ISBN: 978-607-462-275-1

